Исследования по истории русской мысли

STUDIES IN RUSSIAN INTELLECTUAL HISTORY

[10]

Edited
by Modest A. Kolerov and Nikolay S. Plotnikov

Модест Колеров
M o s c o w 2 0 1 4

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

ЕЖЕГОДНИК 2010–2011

[10]

Под редакцией
М. А. Колерова и Н. С. Плотникова

Модест Колеров
Москва 2014

УДК 1(082.1)(470)
ББК 87.3(2)
С 23

Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова

С 23 **Исследования по истории русской мысли [10]: Ежегодник за 2010–2011 год** / Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М. : Издатель Модест Колеров, 2014. 576 с.
ISBN 978-5-905040-11-5

УДК 1(082.1)(470)
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-905040-11-5

СОДЕРЖАНИЕ

ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ

КРИТИКА



Катарина А. Брекнер

Об употреблении слов «правда» (правда-справедливость) и «истина» (теоретическая правда) в русской интеллектуальной истории XIX столетия на примере Н. К. Михайловского и П. И. Пестеля

1. «Русская правда» Пестеля как социально-этическая правда

Модернизация России, начавшаяся при Петре I, вызвала в девятнадцатом и начале двадцатого столетия мировоззренческие, философские и политические дебаты, имевшие значительные и долгосрочные последствия. В этом мировоззренческом споре велась борьба за нечто политически, социально и экономически правильное и в будущем многообещающее; поиск практической правды охватил всю русскую интеллигенцию. «*Русская правда*» декабриста[1] Пестеля несомненно принадлежит этому процессу просвещения.

[1] Декабристами именуются на сегодняшний день не только участники восстания декабристов, но и все без исключения участники как Северного и Южного тайных обществ, так и других, предшество-

Пестелевская *Правда* с момента подавления восстания декабристов в 1825 г. продолжала оказывать влияние как сеющий противостояние миф,[2] хотя и была никому не доступна до конца столетия.[3] Павел Иванович Пестель (1792–1826), старший сын семьи,[4] исповедующей лютеранство и происходившей из Дрездена, следовал достойному внимания плану уединения в православном монастыре пос-

---

вавших им тайных обществ. Кроме того, в этот ряд некоторые авторы включают и сочувствующих декабристам, каким, например, был А. С. Пушкин.

[2] Ср. *Герцен А. И.* О развитии революционных идей (1850–1851) // Собр. соч. В 30 т. — М., 1954–1965. — Т. 7–1956. — С. 196.

[3] После того как Петербургское восстание 14 (26) декабря за несколько часов было подавлено, «Русская правда» Пестеля в форме сборника несшитых листов была найдена благодаря усилиям шпиона по имени Майборода. Ее сочли настолько опасной, что даже членам высшей судебной палаты царь не дозволил прочитать ее полностью. По окончании расследования и после приговора Пестеля к смерти через повешение этот документ полстолетия хранился в архивах Москвы. В 1880-х гг. русский историк Н. Дубровнин получил первое официальное разрешение просмотреть «Русскую правду», и его рукописные работы попали в 1906 г. в руки историка П. Щеголева, чья первая редакция «Русской Правды» на сегодняшний день считается устаревшей. В данной статье используется отредактированный вариант 1958 г.

[4] Семья Павла Ивановича Пестеля изначально — из Саксонии, но к тому времени уже более столетия жившая в России. В это время, как видно из письма отца к сыну (*Письма* родителей Пестеля к находящемуся в заключении сыну / под ред. А. Круглого. Красный архив. Т. 16. С. 164–188), семья считает своим «отечеством» Россию, однако не русифицировалась настолько, чтобы сменить свое строгое лютеранское вероисповедание на русское православие. Его родители, Иван Борисович и Лизавета Ивановна, урождённая Крог, придавали большое значение образованию своих детей, а потому послали Павла Пестеля вместе с его младшим братом в 1805 году в Дрезден в дом бабушки Крог, бывшей к тому времени довольно знаменитой писательницей. Здесь братья получают основательное образование в области современных наук: юриспруденции, экономики и политики. Особое значение имел в дрезденский период некий профессор Зайдель, управлявший воспитанием братьев и бывший, по всей видимости, глубоко религиозным человеком.

ле свершившейся революции.[5] Его сподвижники ценили и боялись его как весьма сведущего, остроумного и радикального представителя современной политической философии.[6] Пришедшая в Россию европейская философия, основывавшаяся на естественном праве, находилась тогда, однако, под надзором и цензурой царского государства, так как антропоцентризм естественного права потребовал бы от государства ревизии деистической системы правды, признанной до тех пор только со стороны церкви. Тем не менее исключительной популярностью[7] в постпетровской России пользовалось учение Жан-Жака Руссо. В кругах русской интеллектуальной элиты циркулировал рукописный перевод «*Метафизики нравственности*» и «*Критики чистого разума*» Иммануила Канта, а в мышлении русских студентов[8] укоренился английский эмпиризм Дэвида Юма и Томаса Гоббса. Наряду с этим, в России начала XIX в. просто ошеломляющей популярностью пользовался авторитетный теоретик экономики Адам Смит. Центральный постулат естественного права — каждый человек должен a priori пониматься как свободный индивид — дискутировался в основанном Екатериной Великой «Свободном Экономическом Обществе» в контексте со Смитовским либерализмом, начиная с 1802 г., когда вышло из печати «*The Wealth of Nations*»; необходимость упразднения крепостно-

---

[5] *Ulam A. B.* Russlands gescheiterte Revolutionen. Von den Dekabristen zu den Dessidenten. — München, 1985. — S. 55.

[6] Все высказывания современников о Пестеле, к примеру декабриста Лорера: *Wolkonskij M.* Die Dekabristen. Die ersten russischen Freiheitskämpfer des 19 Jahrhunderts. — Zürich, 1961. — S. 129. Ср.: *Пажитнов К. А.* Экономические воззрения декабристов. — М., 1945. — С. 41: В письменном наследии Пестеля были обнаружены рукописные выдержки из трудов Руссо, Кондильяка, Вольтера, Дидерота, Беккариа, Бентама и многих других.

[7] *Щипанов И. Я.* Русские просветители (от Радищева до декабристов). — М, 1966. — Т. 1. — С. 5–44.

[8] *Зеньковский В. В.* История русской философии. — Париж, 1948. — Т. 1. — С. 116.

го права стала очевидной.[9] Однако как попытки царя Александра I дать России с помощью Михаила Сперанского конституцию, так и все напряженные размышления данного общества потерпели неудачу ввиду противостояния русской аристократии.[10] Как и Пестель,[11] Сперанский принадлежал к масонской ложе; служа при дворе, он переводил труд Фомы Кемпийского «О подражании Христу» и развивал идею христианизации общественной жизни России посредством учреждения конституции.[12] Русское масонство на рубеже нового столетия размышляло в основном над проблемами «*истинного христианства*», и в особенности над вопросом возможных путей претворения основных христианских заповедей в общественной жизни. При этом необходимо было обойти, с одной стороны, догматические предписания русского православия и, с другой стороны, предписания царистской системы.[13] «*Истинное христи-*

---

9 *Пажитнов К. А.* Развитие социалистических идей в России. От Пестеля до группы «Освобождение труда». — Петроград, 1924. — С. 14 и далее.

10 Сперанский (1772–1834) кодифицировал с 1801 по 1812 год русское право и создал по заказу Александра I проект конституции, предусматривающей разделение властей и обширную федерализацию русской империи. Набросанное им гражданское право, уподобленное коду Наполеона, также потерпело неудачу.

11 Пестель вступил в 1812 году в ложу «les amis réunis», которой уже принадлежали П. Чаадаев и знаменитый драматург А. Грибоедов. Уже в 1816 году Пестель поменял эту ложу на ложу «трех добродетелей». Хотя он и объяснял эту смену тем, что в последней ложе говорили по-русски, а не по-французски, есть основания предполагать, что Пестель решился поменять ложу, потому что в ней собирались многие ведущие личности декабристов, а именно братья И. И. и М. И. Муравьевы-Апостолы, Н. М. Муравьев, князь П. Трубецкой и князь Г. Волконский.

12 *Зеньковский В. В* История русской философии. — Париж, 1948. — Т. 1. — С. 123. Ср.: *Лосский Н. О.* История русской философии. — М., 1991. — С. 23. Кроме того см. *Goerdt W.* Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. — Freiburg/München, 1984. — S. 230–245 о замыслах Сперанского христианизировать общественную жизнь с помощью его наброска конституции.

13 *Вороницын И. П.* Декабристы и религия. — М., 1928. — С. 14 и далее. Ср.: *Довнар-Запольский*. Идеалы декабристов. — М., 1906. — С. 41 и далее.

анство», так звучало название книги И. Арндта (1551–1621), переведенной в 80-х годах на русский язык. Это выражение символизировало в России освобожденное от всякой церковной истории и истории христианских догматов понимание христианства.[14] И проект «*Русской правды*» Пестеля состоял в том, чтобы облечь подобное истинное христианство в форму законов. За звучным названием скрывался, однако, сохраненный в форме фрагментов с трудом читаемый набросок конституции,[15] «предписание»[16] для предусмотренного, но так никогда и не реализованного «переходного правительства», наделенного диктаторскими полномочиями, которое в течение десяти лет после государственного переворота стояло бы у истоков истинной республики.[17]

[14] *Лосский Н. О.* История русской философии. — М., 1991. — С. 21.

[15] В действительности существуют две версии этого наброска, как выяснилось после публикации «Русской правды» в 1957 г. с участием А. Покровского, Н. Чернова и М. Нечкиной. Первая версия датируется 1822 г. От этой ранней редакции сохранились только те части, которые не были заменены более поздними; это касается § 8–13 третьей части, полностью сохраненных четвертой и пятой глав и плана запланированных десяти глав. Более поздняя версия, начатая Пестелем только в 1824 г. и так и не законченная им, восходит к началу свода законов и содержит так называемые Пестелем «основные понятия». Этот проект конституции, над которым Пестель уже не мог более интенсивно работать, потому что, начиная с конца 1824 г., попытки объединения Южного и Северного обществ в 1825 г. полностью парализовали его творческие силы, в противоположность широкому мнению о нем очень фрагментарен и незавершен: в нем отсутствуют пять из десяти задуманных глав и даже сохранившиеся четвертая и пятая главы в их последовательности и формулировке параграфов так и не были окончательно отредактированы самим Пестелем.

[16] Полное название труда *Пестель П. И.* Русская правда // Восстание декабристов. Русская правда П. И. Пестеля и сочинения предшествующие / Под ред. М. В. Нечкиной. — М., 1958. — Т. 7. — С. 111.

[17] При этом Пестель исходил, судя по доступным фрагментам его текстов, из того, что «лучшие сыны отечества» из сословия русского поместного дворянства поймут необходимость реформ и потому станут сотрудничать с переходным правительством до такой степени, что «грамотные собрания, которые должны были бы основать дворяне, детально разра-

В чем состояла основная истина этой «*Русской правды*»? Примечательно, что ни одно из существующих исследований не констатирует, что Пестель от имени очевидной для него и невыводимой религиозной истины требует государства, основанного на христианском мировоззрении: его «Правда» различала «духовные», «естественные» и «политические законы», причем последние должны соответствовать «христианскому духу». Все политические законы без исключения должны учитывать «христианский дух». «*Истинная политика*» по своему определению «моральна» и творит «священное единство» христианских нравов народа и «политических законов», во имя претворения «*общего благоденствия*».[18] Вопрос, в чем же именно состоит этот общий «дух», основывающий государство и общество, обращает вновь к преамбуле конституционного проекта: «Первоначальная обязанность Человека, которая всем прочим обязанностям служит источником и порождением, состоит в сохранении своего бытия». Кроме естественного разума это доказывается и словами Евангелия: «Люби Бога, и люби ближнего, как самого себя». В этой миссии заключается весь закон христианский. Этому естественному и одновременно христианскому «долгу» соответствует «право» пользоваться «для пищи плодами и прочими произведениями природы.[19]

В применении к области государства оба эти положения означают, что «цель государства» состоит в наибольшем возможном «*благоденствии*» всех и каждого в отдельности. Потому, во-первых, нужно постановить, что государство не в праве преступать нормы «Священного Писания» и, во-вторых, должно учитывать «законы природы и естественные потребности». Для конкретного правотворчества следующие правила должны служить духовным руководством: прежде всего, Пестель фик-

ботают и выдвинут программу действий по ликвидации себя как сословия, включая экспроприацию собственности». (*Пестель П. И.* Русская правда. Сод. 3, § 6. С. 156).

[18] Там же. — Гл., § 2. — С. 137 и далее.

[19] Там же. — Введение. Основные понятия. — § 5. — С. 114 и далее.

сирует идентичность «христианских» и «естественных» заповедей. «Истинная политика» следует, естественным образом, христианским законам и способствует только тому, что идет на пользу по возможности большему количеству людей на наиболее высоком возможном уровне. Короче говоря, благополучие отдельной личности не должно никому вредить.[20] Именно в этом, «естественном», то есть обоснованном христианством, стремлении к равному благополучию для всех и состоит «цель государства», вокруг которой объединяются все участники общества в соответствии с их «общими потребностями» и при условии отречения от своих «частных мнений».[21] Следовательно, и общественный, и государственный договор основываются на исполнении христианского долга.[22]

На этой идее исполнения долга основывается параллельность капиталистического и коммунистического экономического порядка и системы собственности: в первую очередь Пестель обращает внимание на христианское обоснование римского права, согласно которому Бог сотворил землю для всех людей в равной мере, а потому никто не должен исключаться из общего владения. Далее следует антитезис, классическим образом звучавший и звучащий так: земля по праву принадлежит тому, кто заслужил ее «работой». Эти тезисы лишь по видимости исключают друг друга, их можно объединить: во времена возникновения «буржуазных обществ» понятие частной собственности возникло естественным образом, а его защита, в настоящее время, соответствует даже «священному долгу». Институт общего владения имел для Пестеля, однако, «безусловное преимущество», ибо применение первой христианской заповеди и выведенных из нее понятий об обязанностях и правах

---

[20] Там же. — С. 115 и далее.

[21] Там же. — § 2–4. — С. 113 и далее. *Lubin I. M.* Zur Charakteristik und zur Quellenanalyse von Pestels «Russkaja Pravda». — Hamburg, 1930. — S. 9. отсылает к *Rousseau J. J.* Contract Social, — P. III 1 как к источнику этой идеи.

[22] Там же. — § 7. — С. 116.

человека к общественно-политической сфере повелевает обеспечить самое необходимое каждому человеку уже на основании того, «что он человек».[23]

Возникает вопрос, как именно должно происходить распределение земли согласно «Русской правде». Административно-политическое деление идеального русского государства предусматривало в качестве наименьшей единицы так называемую «*волость*», в которой должно было числиться от 5000 до 10000 жителей мужского пола.[24] Каждая из этих наименьших единиц трактовалась как отдельная «политическая семья».[25] Эта «семья», представленная «Наместным волостным собранием», избираемым по принципам всеобщего избирательного права,[26] несла ответственность за распределение предусмотренной для общего владения половины всей земли.[27] «Политическая семья» должна была вести «*скаробный список*» (список владельцев), чтобы проследить, что каждому жителю предоставляется основное материальное обеспечение его существования не в качестве «подаяния», а как выполнение само собой разумеющегося права.[28] Понятно, что это значило одновременно, что в любое время каждого жителя могли обязать отдать часть своего состояния во имя «благополучия» другого.[29] Для того, чтобы справиться с вытекающими уже из одного этого момента проблемами, «политическая семья» должна была учредить административный орган данного круга и в порядке очередности менять

---

[23] Там же. — Гл. 4, § 9. — С. 182 и далее.

[24] Там же. — Гл. 5. — С. 128; Гл. 4, § 9. — С. 182 и далее.

[25] Там же. — Гл. 4, § 2. — С. 176 и далее.

[26] До сих пор не удалось окончательно определить, было ли право выбора предусмотрено и для женщин. Однако это крайне маловероятно, поскольку, если бы это было так, это было бы однозначно высказано ввиду особых обстоятельств данного времени.

[27] Там же. — Гл. 4, § 6. — С. 179; § 10–12. — С. 183 и далее.

[28] Там же. — § 6. — С. 179. Ср. также § 9–11. — С. 182 и далее.

[29] Там же. — § 11. — С. 184 и далее.

его состав.[30] Наряду с задачами перераспределения землевладений, накопленных дворянством, «политическая семья» имела задачей создание основных производственных фондов из регулярных и беспроцентных оброков всех лиц, учтенных в «*гражданском списке*»,[31] в пользу принадлежащего «*волости*» банка, который финансировал бы признанные полезными частные хозяйственные проекты.[32] Особые органы должны были контролировать надлежащее исполнение всех (частных) мероприятий, а подчиненные волости страховые общества должны были заботиться о том, чтобы никто незаслуженно не претерпевал материальную нужду.[33]

Социальное обеспечение «политической семьи» распространялось, конечно, и на такие «богоугодные» учреждения, как дома сирот, больницы и т. д.[34] Достижение государственной цели не могло быть гарантировано инициативой частных лиц и частных предпринимателей, напротив, оно требовало «*общественного начальства*».[35] Эта утопия общественного начальства приводит к отказу от разделения церкви и государства, причем первая должна была полностью раствориться в последнем: русско-православное духовенство должно было восприниматься в ведущих государственных административных единицах как «ветвь государственного правления», ибо «чем теснее связь между Духовными и Мирянами, тем счастливее Народ».[36] Наряду с декларацией заповедей любви к Богу, ближнему и самому себе как центрального основания социального и экономического устройства идеальной России, для Пестеля, по-видимому, «*истинное христианство*»[37] состоит в возведении государства в ранг религиозной общины, по-

---

[30] Там же. — § 16. — С. 190 и далее.
[31] Там же. — § 6. — С. 179 и далее.
[32] Там же. — Гл. 5, § 21. — С. 206 и далее.
[33] Там же. — § 21, 22. — С. 206 и далее.
[34] Там же. — § 22–24. — С. 207 и далее.
[35] Там же. — § 24. — С. 208 и далее.
[36] Там же. — Гл. 3, § 5. — С. 153.
[37] См. сноску 14.

добной церкви. Так, он в самом деле требовал от «белого духовенства» России исполнения апостольской миссии в рамках общих государственных дел, короче говоря, требовал в соответствии со своей «Правдой», чтобы церковь стала наполовину государственным учреждением! Только «черному духовенству», доступному опытным священникам самое раннее с 60 лет, он предоставлял определенную независимость, разрешая только этой части духовенства заниматься исключительно поддержанием монастырской жизни и молитвой. Все неправославные монастыри должны были быть не долго думая запрещены, ибо они противоречили «духу православной веры».[38] Одним словом, теоретически установленная Пестелем свобода вероисповедания и совести в действительности была лишь декларативной, свободой только по видимости, ибо в контексте «церковного богослужения», то есть официальной формы вероисповедания, повторяется крайне однозначное положение, что иные вероисповедания, кроме «христианского греко-православного», допускаются лишь в той мере, в какой они не нарушают «русские духовные и политические законы», соответствующие «законам чистой морали» и, следовательно, «естественным обязанностям человека».[39] Касательно ислама, который исповедывали, например, татары, Пестель безоговорочно утверждал, что его следует запретить.[40] Именно в этом смысле следовало также ограничить «свободу печати». *Каждое* «учение» перед распространением должно было пройти через игольное ушко «чистой морали».[41] Кроме того, любые частные союзы должны были быть запрещены.[42] Воспитание максимум

[38] Там же. — Гл. 3, § 5. — С. 153–154. Критическое обсуждение Пестелем того, что русско-православная церковь, объединившись с русским дворянством ради сохранения власти, отошла от своей миссии, изложенной в христианском завете, находится в развернутом виде в его произведении «Социально-политический трактат» (Т. 2. С. 189–295).

[39] Там же. — Гл. 5, § 19. — С. 205 и далее.

[40] Там же. — Гл. 2, § 10. — С. 143 и далее.

[41] Там же. — Гл. 5, § 16–18. — С. 204 и далее.

[42] Там же. — Гл. 5, § 18. — С. 205.

наполовину должно было считаться личным делом, и минимум наполовину — делом государства.[43]

Итак, «политическая семья» являлась вместе с тем и главным носителем русско-православного мировоззрения и образа жизни. В данном случае предстояла долгая воспитательная работа, потому что к идеальному русскому государству, помимо русских, должен был принадлежать целый ряд других народностей, а именно: 1. фины, 2. латыши, 3. молдаване, 4. колонисты, 5. кочевые народы, 6. татары, 7. кавказцы, 8. казаки, 9. сибирские народы и 10. евреи,[44] в подавляющем большинстве не относившиеся к русско-православному вероисповеданию.

Определение «русский», следовательно, может быть заменено на «христианский», так что выясняется, что «Русская правда» Пестеля возводила русско-православную христианскую правду, понятую как вселенская, в статус политического декрета. В действительности же уже киевское церковное право нач. XI–XII вв. именовалось «*Русской правдой»,* постепенно приближаясь к византийскому образцу. Позже и каталог норм свободного города Новгорода именовался «русской правдой». Новгород был самостоятельной городской, самоуправляемой (политической) единицей, где князь фактически зависел от «городского вече».[45]

2. Этимология *правды* и *истины* в русском языке

Этимологические исследования Д. Кеглера[46] дают на многочисленных примерах разъяснение различия между двумя понятиями «правда» в русском языке. Исходной точкой

---

[43] Там же. — Гл. 5, § 16. — С. 204.

[44] Там же. — Гл. 2, § 4. — С. 139.

[45] *Ключевский В. О.* Соч. — М., 1956. — Т. 1: лекция XIII. — С. 206.

[46] *Kegler D.* Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. — Frankfurt a. M., 1975.

этих исследований является церковнославянская переводная литература, в которой присутствующие значения *правды* и *истины* оказываются однозначно семасиологически сформированными в соответствии с греческими образцами, поскольку воспитанные в греческой культуре евреи перевели Ветхий и Новый Завет на древнегреческий, а эти переводы, в свою очередь, служили источниками для перевода на церковнославянский язык. Греческое выражение ἀλήθεια означает высказанное, познанное бытие, абсолютную метафизическую истину о бытии.[47] Переведенный как *истина* этот вид правды встречается особенно часто в Евангелии от Иоанна и подразумевает *истину откровения*. В откровении особенно ясно раскрывается экзистенциальный характер этой истины, и от него происходят значения «действительности» и «подлинности».[48] В церковнославянских памятниках же слово *правда* в значении истины, напротив, по большей части отсутствует. *Правда* используется как перевод для греч. δικαιοσύνη и подразумевает справедливость, правильное поведение, правдивость в словах и поступках. Однако уже в древнерусском *правда* обладает более сложной структурой значений. Значение правды проступает равноценно наряду с упомянутыми значениями, но, в противоположность *истине*, правда-истина имеет скорее этический, нежели гносеологический характер. Из древнерусской *правды* произошел впоследствии целый ряд отдельных лексем, в которых нуждалась юридическая деятельность. «Правда» становится юридическим термином, институционализирующим свободные поступки, но имеющим, в силу своей этимологии, религиозный оттенок.[49]

В XIX веке *истина* употребляется и во множественном, и в единственном числе; *правда* же употребляется исключительно в единственном числе и претерпевает кристаллиза-

---

[47] Там же. — С. 23–25.
[48] Там же. — С. 27 и далее.
[49] Там же. — С. 38–41.

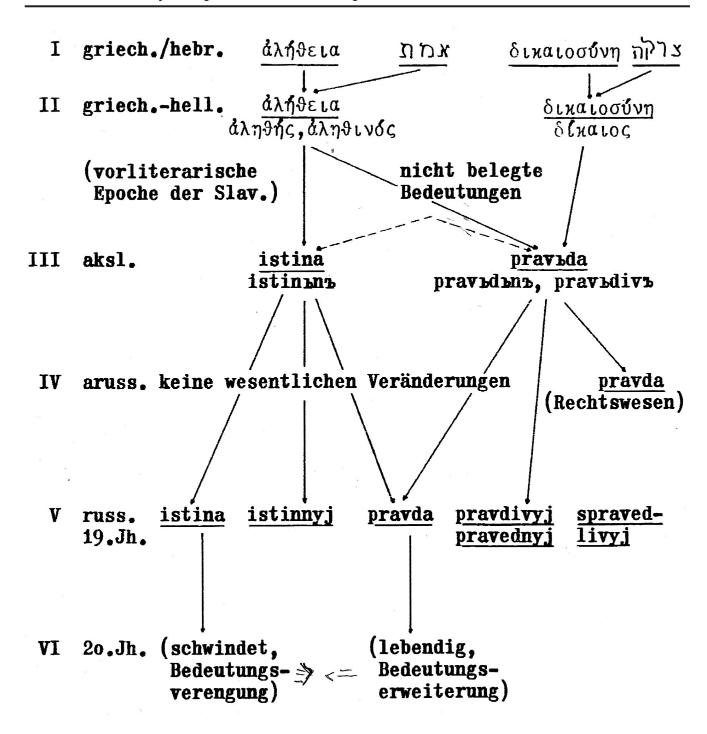


Табл. из кн.: Kegler D. Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Frankfurt a. M. 1975

цию своего значения как *правда-справедливость*, как религиозно-метафизическая единица, как единство мышления, поступков и словоупотребления. *Правда* подразумевает одновременность верного познания и правильных поступков. Сюда относятся такие выражения, как *народная правда, христианская правда, святая правда, правда социализма* и множество других подобных выражений. В XIX в., в эпоху русского

Просвещения и, в связи с этим, секуляризации господствующего мышления, *истина*, напротив, не только теряет свое изначальное значение, связанное с Евангелием от Иоанна, но испытывает также значительное сужение и других своих значений.

Хотя *истина,* несомненно, означала и продолжает означать правду, вместе с тем, однако, все более абстрактную, теоретическую правду, которая в практической жизни имеет сравнительно небольшое значение. Абсолютность и божественность являются отныне атрибутами этой правды. Она появляется в таких выражениях как *святая истина, вечная истина, божеская истина,*[50] и подразумевает под *истиной* результат когнитивно управляемого стремления к познанию.[51] Значения *истины* и *правды* сливаются в XIX столетии лишь в одно содержание из многих: *Правда* же значительно расширяет поле своих значений за счет того, что она, как *правда*-истина, включает в себя теоретическую правду, *истину*-правду.

3. Правда как цель познания у Н. К. Михайловского

Всякий раз, как мне приходит в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий. Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благородная житейская практика, самые вы-

[50] Там же. — С. 43–48.

[51] Там же. — С. 49–56.

сокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно-бессильными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной — и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную — такова задача всей моей жизни. <...> Вопросы о свободе воли и необходимости, о пределах нашего знания <...> занимали меня исключительно с точки зрения великой двуединой правды. [52]

Резюмируя, можно сказать, что у Михайловского *правда* выступает иначе, нежели у Пестеля, а именно, как *субъективная форма правды*, которая, чтобы стать доступной обобщению и объективации, нуждается в теории, оправдывающей ее дискурсивным образом. Короткое и сравнительно малоизвестное сочинение «*Письма о правде и неправде*» — одно из немногих произведений Н. К. Михайловского (1842–1904), посвященных более или менее подробной разработке гносеологических проблем.

Михайловский оказывается сенсуалистом, так как для него нет никакой иной, помимо доступной пяти чувствам субъективной *«правды»*. Субъективная правда имеет «практический» характер и совсем не претендует на статус объективности.[53] Михайловский предполагает, что человек жи-

---

[52] *Михайловский Н. К.* Предисловие к 3-му изд. // Полн. собр. соч. В 10 т. — СПб., 1909–1914. — Т. 1. — С. V–VII.

[53] *Михайловский Н. К.* Письма о правде и неправде (1877). — Там же. — Т. 4 (1897). — С. 460 и далее. Ср. его же: О жажде познания (1875). — Там же. — Т. 3 (1897). — С. 344 и далее.

вет согласно сугубо индивидуально сложившейся «системе правд», которая отвечает трем требованиям: во-первых, она служит фильтром восприятия внешнего мира; во-вторых, она является неким советчиком в нравственных конфликтах, возникающих естественным образом в «вопросах совести»; и, в-третьих, она задействована в поиске индивидом своего личного «принципа счастья», помогая встраивать весь опыт в одну из существующих теоретических моделей объяснения мира, будь она «реалистическая или идеалистическая, оптимистическая или пессимистическая». К подобным моделям, т. е. «системам правд», относятся и религии.[54] Все модели объяснения мира — теоретические *истины*, осознанно или неосознанно приспосабливаемые людьми по потребности для формирования своей «субъективно-практической *правды*».[55] Сам Михайловский обозначил этот подход просто — «субъективный метод».[56] Этот «субъективный метод», жестко раскритикованный предреволюционной прессой и литераторами, подразумевает, следовательно, не что иное, как довольно простое психологическое объяснение процесса нахождения субъективной, имеющей практическое значение правды.

Как нарочно, именно славянофилов он считал своими предшественниками в России с гносеологической точки зрения, искавшими, как и он, слияния «теоретической истины» и «справедливости», для того чтобы однажды сформулировать *правду*, то есть «правду-справедливость».[57] Для Михайловского человек в первую очередь «сочувствующее» и «любящее» существо, для которого только опыт «эмпа-

---

[54] Там же. — С. 405 и далее.

[55] Там же. — С. 339 и далее.

[56] *Михайловский Н. К.* Борьба за индивидуальность (1875/76). — Там же. — Т. 3 (1897). — С. 422. В данном случае употреблен краткий вариант этого центрального трактата в одной главе «Записок профана» (Там же. Т. 3. С. 422).

[57] *Михайловский Н. К.* Письма о правде и неправде. — Там же. — С. 439.

тии» гарантирует «счастье».[58] При этом он избегает нормативного понятия морали; он далек от того, чтобы быть моралистом какого бы то ни было толка. Предметом его интереса является исключительно «нравственное чувство», определенное в его глазах интуитивным, прирожденным чувством уважения человека к образу жизни окружающих его.[59] В этой связи он рассказывает выдуманную историю дворянина, случайно столкнувшегося с пьяным: если бы пьяный принадлежал к его сословию, дворянин интуитивным образом предполагал бы только такие причины его опьянения, которые самому дворянину были хорошо известны. Осведомленность о предполагаемых причинах стала бы основой «понимания» и «сочувствия», потому он и отнесся бы к пьяному не с презрением, а со снисхождением. Если бы пьяный, напротив, был, к примеру, крестьянином, тогда дворянин сразу бы осудил его, поскольку он не обладает никакими знаниями о «горестях и радостях» последнего. В познании значения «сочувствия» и «любви» состоит величие христианской морали; она «гениальная, поистине божественная программа обновления мира, потому что лежащая в ее основании любовь требует одновременно и обновления человека, как неделимого и как члена общества».[60] И «справедливость» Михайловский определяет с сугубо психологической точки зрения, а именно как форму коммуникации, пронизанную «сочувствием» одного к жизни другого: только подобному межличностному положению он готов приписать атрибут «справедливости».[61] Нельзя забывать, что его произведения должны были пройти царскую цензуру, поэтому из его параболы можно вычитать

---

[58] *Михайловский Н. К.* Преступление и наказание. — Там же. — Т. 2. — С. 86 и далее. См. также: *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? — Там же. — Т. 1. — С. 71 и *Михайловский Н. К.* Борьба за индивидуальность. — Т. 2. — С. 478 и далее.

[59] *Михайловский Н. К.* Что такое счастье? — Там же. — Т. 3. — С. 163.

[60] Там же. — С. 73 и далее.

[61] Там же. — С. 159 и далее.

лишь то, что справедливость всегда состоит в некой зависимости от общих социальных условий каждого индивида. Другими словами, пока общество состоит из сословий или классов, справедливости быть не может.

Второй после «нравственного чувства» антропологической характеристикой вида «человек» для него является «религиозное чувство», а именно «*чувство зависимости от высшего личностного существа*».[62] Как и Людвиг Фейербах, Михайловский объясняет, пусть и не в особо дискурсивно комплексной форме, любой вид религиозности психологически: индивидуальная религиозность приводит в согласие волю, личные переживания и созданный разумом личный идеал. Жить — значит мыслить, чувствовать и действовать, причем все эти три момента стремятся к соответствию друг с другом. Формула их согласованности изменяется в зависимости от времени и от течения индивидуальной жизни, однако всегда *правда* — искомое.[63] *Правда-справедливость* подразумевает, таким образом, индивидуальную, но одновременно и всеобщую, предопределенную в человеческом виде, цель.[64]

«*Борьба за индивидуальность*» — так назвал Михайловский свою теоретическую «*истину*», которая смогла бы обосновать *правду* как личную и, одновременно, поддающуюся обобщению идею правды-справедливости. Его центральный тезис об *истине* звучал так: организация работы, или, точнее, разделение труда, решающим образом определяет

---

[62] *Михайловский Н. К.* Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873). — Там же. — Т. 1. — С. 331. В «Борьбе за индивидуальность» (Там же. Т. 2. — С. 423) Михайловский говорит о «преданности идеалам», что я рассматриваю как форму религиозности.

[63] Цит. по: *Красносельский А.* Н. К. Михайловский о религии // Русское богатство. 1904. № 4. С. 57 (1-я паг.).

[64] Михайловский избегает выражения «свободная воля», обосновывая это тем, что оно традиционно было камнем преткновения всякой трансцендентно ориентированной этики. См.: *Михайловский Н. К.* Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873). — Там же. — Т. 1. — С. 331.

полноту индивидуальности отдельного человека, то есть становление или разложение личности. Именно в понимании того, что труд определяет общество в целом и таким образом каждого ее члена — политико-экономически и социально-архитектонически, состояло, с его точки зрения, достижение социалистов, причем касательно Маркса он добавляет, что последний игнорировал специфические проблемы разделения труда.[65] Вместо этого он перенимает подразделение истории Огюста Конта и соотносит три стадии развития человеческого духа с формами разделения труда. Он различает формы «простого» и «сложного сотрудничества»: «простое сотрудничество» первой «объективно-антропоцентричной фазы» сменяется «эксцентричной фазой» «сложной формы сотрудничества», а в субъективно-антропоцентрической фазе появляется видоизмененное «простое сотрудничество». «Простое сотрудничество» характеризуется отсутствием любого регулярного разделения труда и связанной с ним иерархии. Тотальное отсутствие любой, даже внутрисемейной иерархии, согласно Михайловскому, было лишь в первобытном состоянии.[66] Только такое «простое сотрудничество» в форме совместно совершаемого труда с общепризнанной целью способствует возникновению в человеке всеохватывающего чувства «солидарности» или сочувствия, делает возможным каждому члену объединения «в каждую данную минуту проникнуться жизнью своего ближнего». Только реализованное «простое сотрудничество» дает знаменитому лозунгу «свободы, равенства и братства» фактическое и естественное пространство для претворения.[67] Эту форму предгосударственного «простого сотрудничества» постепенно сменило «более сложное» и иерархическое разделение труда, притом сцементированное

---

[65] *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? — Там же. — Т. 1. — С. 152 и далее.

[66] Там же. — С. 34 и далее.

[67] Там же. — С. 107.

внутрисемейным. Этим определялись выход из «первобытного состояния» и историческая обусловленность «отчуждения» человека от самого себя.[68] Семья для Михайловского является не исходной ячейкой общества, а сравнительно поздним продуктом развития разделения труда,[69] для него это значило, что при дальнейшем развитии разделения труда семья падет его жертвой.[70] Причина для смены «простого сотрудничества» прямо-таки банальна. Неизменный рост лишь семейноподобных первобытных обществ и, одновременно, растущая потребность разделения труда, обусловленная военными столкновениями и т. п. различных единиц, способствовали организации общества на основании разделения труда и внутренней иерархии.[71] Последующий «эксцентрический период» для Михайловского — историческая эпоха строжайшего разделения труда, то есть «сложного сотрудничества» с присущей ему тотальной социальной герметичностью, то есть феодальным порабощением.[72] Европейское, как и русское Средневековье, согласно ему, было периодом даже «патологического» самоотчуждения, закрепленного церковным христианством. Церковное христианское учение ошибочным образом поддержало свойственной ему «теоретической *истиной*» отдельного человека в том, чтобы видеть свое «я» на небесах и потому оставить без внимания потерю полноты индивидуальности в процессе разделения труда, не говоря уже о том, чтобы предпринять меры против этой потери. К контексту темы «самоотчуждения» относится, прежде всех остальных его работ, сочинение «Герои и толпа», в котором Михайловский рассматри-

---

[68] Там же. — С. 98 и далее.

[69] Там же. — С. 101; *Михайловский Н. К.* Борьба за индивидуальность. — Там же. — Т. 2. — С. 480.

[70] Там же. — С. 594 и далее.

[71] *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? (1869) — Там же. — Т. 1. — С. 103.

[72] Там же. — С. 108 и далее.

вает проблему «подражания»[73] как следствие именно такого смещения «я» с земли на небеса или другие мнимо лучшие места. Такие специфически средневековые явления, как крестовые походы, великое переселение народов и массовый суицид во имя Христа, были для него выражением очевидной патологии человеческого духа, поскольку последний уже не опирался на благоприятную почву поистине претворенной «симпатии». Подражание массы избранным «героям», причем даже «неосознанное», — это лишь суррогат утраченного индивидами чувства настоящей солидарности. «Эксцентрический период» был временем «*однообразия*» частных жизней; факт отсутствия всякого осознания индивидуальности внутри «человеческого стада» не подлежал для Михайловского никакому сомнению.[74] В эту эпоху самоотчуждения в рамках «сложного сотрудничества» индивидуально выполненный труд следовал только одному закону — закону «подражания». «Закон приспособления» действовал и в отношении форм труда и производства, следствием чего было отсутствие всякой оригинальности индивидуального труда. Помимо этого, всеобщее «однообразие» существования, предопределенного разделением труда, способствовало борьбе против «мнимых врагов», то есть духу конкуренции. «Симпатия» по большей части была заменена «подражанием», а потому каждый научился жить, работать и бороться в «*отчужденности*» и «*замкнутости*» от своих ближних.[75] В сочинении «Что такое счастье?» он пытается показать, что эта фаза в Европе клонится к своему концу ввиду усталости крестьянского и пролетар-

---

[73] В кн.: *Masaryk Tomáš G.* Russische Geistes- und Religionsgeschichte. — Frankfurt a. M., 1993. — S. 157. указано на то, что Михайловский при подготовке собственных штудий с главной темой «подражание и заражение» изучал особенно интенсивно французских писателей, занимавшихся этой проблемой перед Тардом.

[74] *Михайловский Н. К.* Герои и толпа. — Там же. — Т. 2. — С. 135 и далее.

[75] Там же. — С. 174 и далее 190.

ского сословия.[76] Однако все надежды на соединение социальной борьбы и борьбы индивидуальности (личности), которые он высказывал в сочинении «Борьба за индивидуальность», не оправдаются.[77] Только индивидуальная «совесть» требует смены парадигм от «эксцентрического» к «субъективно-антропоцентрическому периоду». Позитивизм, и в особенности дарвинизм, лишил любую метафизическую телеологию всякого основания и создал некую tabula rasa традиционных гуманитарных и общественных наук. Отныне можно помыслить только одну-единственную форму телеологии, а именно, строго субъективистскую, отличающуюся предположением, что индивид сделает ставку на собственное очеловечение.[78] После того, как в Европе обнаружилась абсурдность развивающегося разделения труда, единственная возможность изменения психологической конституции индивида обнаруживается в sapere aude![79] Россия должна учиться на «ошибках Европы» и избежать капитализма и свойственной ему иерархичной формы разделения труда. С представлением, что Россия только еще должна «сознательно» пройти фазу капитализма, нельзя согласиться потому, что тогда пришлось бы, вопреки уже достигнутому знанию и вопреки отпугивающим примерам социальной борьбы в Европе,[80] допустить, как бы притворяясь глухими и слепыми, беспрепятствен-

---

[76] *Михайловский Н. К.* Что такое счастье? — Там же. — Т. 3. *Михайловский Н. К.* Из литературных и журнальных заметок 1872 года. — 4-е изд. — СПб., 1906. — Т. 1. — С. 711 и далее.

[77] *Михайловский Н. К.* Борьба за индивидуальность. — Там же. — Т. 1. — С. 490.

[78] *Михайловский Н. К.* Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873) // Полн. собр. соч. В 10 т.. — СПб., 1909–1914. — Т. 1. — С. 238 и далее.

[79] *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? — Т. 1. — С. 144. Ср. его же: Теория Дарвина и общественная наука (1870–1873). — Там же. — С. 316.

[80] *Михайловский Н. К.* Карл Маркс перед судом Ю. Г. Жуковского (1887). — Т. 4 (1897). — С. 171.

ное формирование взаимного отчуждения и все глубже проникающей иерархизации. В статье «Из литературных и журнальных заметок 1872 г.» Михайловский высказывает общее для всех так называемых «русских социалистов» мнение о том,[81] что рабочий вопрос (в данном случае этот термин — синоним социализма) в Европе носит «революционный» характер, в России же, ввиду коммунного образа жизни крестьянского населения, чисто «консервативный». Михайловский объясняет эти особенности различием господствующих форм владения, добавляя, что в России поэтому совсем не нужна экспроприация. Но и он сознавал, что Россия даже среднесрочно не может оставаться аграрным государством, поэтому он требовал конституционного закрепления общего владения землей за традиционными деревенскими общинами («миром») и перенесения этого принципа и на только зарождающуюся промышленность.[82] Это и есть то, что Михайловский плакативно называл «социализмом».[83]

Правда, т. е. то слияние «теоретической истины» и «справедливости», которые Михайловский бессистемно и фрагментарно представлял читающей публике на протяжении четырех десятилетий в многочисленных статьях, является не чем иным, как парафразом его социалистической идеи. Идея эта — антропологически выведенная норма, изначально рассматриваемая лишь в качестве предложения читателям, что видно уже на языковом уровне в прямых обращениях и вопросах к читателю, и призванная, в первую очередь, стимулировать самостоятельное мышление, чувствование и действие читателей.

---

[81] *Breckner K.* Die Sozialismusidee als Konstante der neueren russischen Ideengeschichte. — Hamburg, 1997. — S. 46.

[82] *Михайловский Н. К.* Из литературных и журнальных заметок 1872 года. — СПб., 1897. — Т. 1. — С. 719 и далее.

[83] Там же. — Т. 4: Литературные заметки 1880 года. — С. 950 и далее. Ср.: Т. 4: Там же. — С. 698 и далее.

Решающее различие между *русской правдой* Пестеля и *субъективной правдой* Михайловского состоит, таким образом, в следующем — тогда как последний признается, что соединяет свое личное оценочное суждение с теоретической моделью объяснения мира (с *истиной*), то первый черпает, не сознаваясь в этом, свое личное требование *правды*-справедливости из авторитета божественной *истины*. При этом Пестель не принимает во внимание то, что христианское учение — наставление для практической жизни, которое обращается всегда только к индивиду и его совести. Превращение ее в общезначимую *правду* делает из личного учения распятого Христа безличное учение распятия. Поэтому с исторической точки зрения Пестеля вполне можно поместить в длинный ряд русских большевиков, поскольку последние, подобно ему, совсем не признавали различий между теоретической и практической истиной.

Авторизованный перевод с немецкого Марии Варгин
под редакцией Н. С. Плотникова

Регула М. Цвален

Право как путь к *правде*. Размышления о праве и справедливости С. Н. Булгакова

«Справедливость» — идеал каждого человека, или, по крайней мере, каждого человека современности: в этом Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) в 1903 г. был убежден. Но, к сожалению, невозможно найти даже двух человек, обладающих одинаковым представлением о конкретном воплощении этого идеала. Главную причину разногласий Булгаков видит, прежде всего, в ограниченности индивидуальной перспективы, обусловленной социальным или классово-психологическим влиянием и личными интересами. Поэтому политика всегда полна конфликтов, подчас и кровавых.[1] С точки зрения Булгакова, институт *права* играет важную роль в связи с проблемой гарантии справедливости по отношению ко всем. Смысл истории Булгаков видел в постоянном стремлении к идеальному соотношению свободы каждого и справедливости для всех. Право не тождественно со справедливостью,

---

[1] *Булгаков С. Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. — М., 2006. — С. 684–688.

но оно — важнейший, подвластный историческим изменениям и, прежде всего, всегда способный к усовершенствованию инструмент, служащий справедливости.[2]

Политика для Булгакова — задача последовательного осуществления общих идеалов. Он считал своим моральным долгом развить модель справедливого общества или, по меньшей мере, попытаться это сделать. Сильное впечатление на Булгакова произвела идея «мирского аскетизма» Макса Вебера, укрепившая его в убеждении, что он, как религиозный человек, должен обратиться к миру, а не отрешиться от него. Во имя исполнения этого морального долга Булгаков со своей семьей в 1906 г. переезжает из Киева в Москву, чтобы использовать новые, открывшиеся в результате первой русской революции политические возможности.[3] Орловская губерния, где родился Булгаков, избирает его в 1907 г. депутатом во Вторую Государственную Думу как беспартийного «христианского социалиста». Этот опыт, как известно, значительно отрезвит его видение возможностей реально-политического воздействия. В дальнейшем будет, однако, видно, что рукоположение в священники Булгакова в 1918 году нельзя толковать как уход «из мира сего»; напротив, именно в революционные годы оно было политическим актом, придавшим булгаковской борьбе за справедливость и свободу новую глубину.

Ниже мы рассмотрим три фазы, которые прошел Булгаков в своих размышлениях на тему справедливости и права. В первую очередь будет рассмотрен его *поиск социального идеала*, затем — *монархическое искушение персонализма* и в заключение — *принцип свободы в политике и церкви*.

---

[2] *Булгаков С. Н.* Христианская социология // Труды по социологии и теологии. — М., 1997. — Т. 2 — С. 537–538.

[3] *Кейдан В. И.* Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. — М., 1997. — С. 108–109.

1. Поиск социального идеала

В трактовке метода осуществления социально-политических идеалов Булгаков определенно не хотел отклоняться от марксизма. Однако как высший идеал политического действия он рассматривал не свободу рабочего класса, а *свободу* каждой отдельной *личности*.[4] Хотя он и оставил занятия фундаментальными исследованиями в области философии права своему другу Павлу Новгородцеву,[5] однако, будучи еще марксистом, Булгаков уже связывал идею экономической борьбы классов с идеей «борьбы за право», которая сделала знаменитым немецкого юриста Рудольфа фон Иеринга. От него он перенял также понятие права как исторически переменной величины. Фактор непостоянства права, синтезирующего в себе идеал и личный интерес, заключается прежде всего в области интересов.[6] В неразрывной связи права и хозяйства Булгаков следует, кроме того, неокантианцу Рудольфу Штаммлеру, определявшему хозяйство как *материю*, а право — как *форму* социальной жизни.[7] Булгаков определяет хозяйство как «социальную организацию производства», а «право» — как его инструмент. Поэтому адекватное исследование и того и другого надлежит проводить не юриспруденции, не экономическим наукам, а социологии.[8] От правоведа Поля Йоханнеса

---

[4] *Булгаков С. Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. — М., 2006. — С. 689–690.

[5] Ср.: *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. — М., 1917.

[6] *Булгаков С. Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. — М., 2006. — С. 667; *Булгаков С. Н.* Хозяйство и право // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. — М., 2006. — С. 452–455.

[7] О концепции Рудольфа Штаммлера см.: *Vorländer Karl.* Die Geschichte der Philosophie. — 1902 online unter http: //www. textlog. de/6609.html (Zugriff am 01.12.2010).

[8] *Булгаков С. Н.* Хозяйство и право // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. — М., 2006. — С. 434–441.

Меркеля Булгаков заимствует рассмотрение права как компромисса между социальными классами.[9]

Критика Маркса Булгаковым направляется, в первую очередь, на попытку отделить социальную политику от *морали*. Такой подход обречен на провал, поскольку справедливость есть идеальная норма, а не историческая необходимость: как раз рассмотрение человека с материалистической точки зрения должно привести к выводу, что в действительности люди *не* равны. Но для Булгакова так же далек от реальности и диаметрально противоположный подход, а именно попытка заменить социальную политику, регламентированную правом, «так называемой личной моралью». Булгаков критикует «старых славянофилов», а также, прежде всего, Льва Толстого, за попытку разрешить все социальные проблемы на личностно-этическом уровне. Они особо осуждали правовые инструменты социальной организации «гнилого Запада», поскольку те содержат элемент насилия. Этот подход Булгаков определял как социально-политический нигилизм. Непозволительно перед лицом социально-экономических проблем современности только «распахивать свой клочок земли», необходимо развивать также сферы внеличностных отношений — сферы государства, права, хозяйства.[10] Христианская этика отличается, по мнению Булгакова, как раз тем, что она *преображает* государственные институты в *инструменты* осуществления добра, а не отвергает их радикально как таковые.[11] Однако Булгаков был согласен с критическим отношением к бесчеловечным механизмам и в поиске «личного» отношения к государственным институтам пришел к выводу,

---

[9] Там же. — С. 456.

[10] *Булгаков С. Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. — М., 2006. — С. 670–671.

[11] *Булгаков С. Н.* Простота и опрощение // Л. Н. Толстой: pro et contra — СПб., 2000. — С. 288–298.

что наиболее уместен социологический подход, который исследует «лес», не забывая о его составляющих — отдельных деревьях.[12]

Творчество Владимира Соловьева оказывается для Булгакова важным примером поиска синтеза свободы и справедливости, а также попытки решить вопрос о соотношении права и морали, или, точнее, апологии права, которую Соловьев дал в работе «Оправдание добра» (1897). Булгаков включается, таким образом, в новый дискурс философии права в России, в котором уже не спорили на тему, хорош институт права или нет, а ставили целью наилучшую защиту права. При этом речь шла, в первую очередь, о том, существуют ли определенные идеалы в форме данных *естественных прав* или же действует исключительно *позитивное право*, основанное на договоре между людьми. Позиция Соловьева в этой дискуссии была неординарна, поскольку он обосновывал позитивное право с помощью тех же норм, отстаивая которые славянофилы или анархисты, например, отвергали позитивное право: правовое принуждение не подрывает свободу и справедливость, а гарантирует их; мораль и право взаимно обусловливают друг друга.[13] Для Булгакова наивысшая заповедь Евангелия «Люби ближнего, как самого себя» — одновременно и наивысшая норма социальной жизни. В силу богоподобия каждый человек обладает безусловным достоинством, а потому право на справедливость есть абсолютное естественное право. Это естественное право дает основание для критики и изменения относительного позитивного права, а в крайнем случае, легитимирует даже революцию.[14] Вследствие исто-

[12] *Булгаков С. Н.* Христианская социология // Труды по социологии и теологии. — М., 1997. — Т. 2 — С. 531.

[13] *Schlüchter Anita.* Recht und Moral: Argumente und Debatten «zur Verteidigung des Rechts» an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Russland. — Zürich, 2008. — S. 110.

[14] *Булгаков С. Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. — М., 2006. — С. 672–676.

рической изменчивости позитивного права политические программы должны ориентироваться на реально-политические, а не утопические цели. Согласно Булгакову, необходимо добиваться конкретных законодательных изменений, которые соответствовали бы новейшим научным познаниям. Поскольку основа права — мораль, реальная политика не должна довольствоваться лишь «малыми делами»,[15] но должна добиваться осуществления идеалов, принимая, таким образом, вызов великих исторических задач.[16]

Для этого, однако, необходима *власть*. Анализом этого понятия Булгаков занят еще перед революцией 1917 года. Хотя социальные нужды и связаны со злоупотреблением властью, однако анархическое отрицание власти не решает никаких проблем вовсе. Как обычно, Булгаков попытался найти позитивный подход и к этому негативно окрашенному понятию, размышляя о том, что значила власть *перед* грехопадением. Он пришел к следующему заключению: власть и справедливость — атрибуты Божественного творца. Следовательно, человек как подобие Бога также обладает этими потенциями, позволяющими ему *осуществлять* свою волю и *организовывать* общественную жизнь, а значит, предполагающими *авторитет* и *лояльность*. В грехопадении всякое равновесие нарушено: авторитет превратился во властолюбие, лояльность — в раболепие. В крайних случаях искаженное отношение к власти проявляется в авторитаризме и анархизме, обыч-

[15] «Философия малых дел» была предметом дискуссии в «Московском Еженедельнике» около 1909 года. Ее защищал Евгений Трубецкой, осуждавший революционный пафос «все или ничего» и призывавший общество к организации частных инициатив, чтобы постепенно основать гражданское общество. (*Туманова Анастасия.* Ресурсы нации. Добровольные организации и общественность города Москвы в начале XX века // Россия XXI. — 2005. — № 1. — С. 97).

[16] *Булгаков С. Н.* О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895–1903. —М., 2006. — С. 683–684.

но же — в дуализме естественного и позитивного права. *Право* — неотъемлемый элемент власти — ее «высказанное слово».[17] Власть и право являются в государственности средствами борьбы против внешних и внутренних врагов, то есть против зла. Демократическое правовое государство для Булгакова — *религиозно-этический минимум*, добросовестная попытка охранения благополучия и свободы народа. Однако это остается лишь «негативным откровением власти». «Позитивным откровением» может быть лишь преодоление всякой политики религией.[18] В связи со своим негативным опытом в беспросветно разобщенной Думе, Булгаков некоторое время грезит о справедливом владыке, который объединил бы все идеалы в одном лице и был бы выше всех межличностных конфликтов. Ниже эта фаза будет именоваться как «монархическое искушение персонализма».

2. Монархическое искушение персонализма

Идея достоинства человеческой личности в русском персонализме переживает взлет, реагируя таким образом на социалистический пафос равенства. К тому же идея персонального призвания способствовала укреплению убеждения, что *отдельная* личность, особенно преуспевшая на пути к совершенству, может вести других людей лучше, нежели парламент, полный небезупречных забияк. В пражской эмиграции Булгаков размышлял об объединении монархии и демократии под руководством церкви: он понимал политическую власть как следствие *персональной харизмы* и как «очень существенную церковную функцию» на пути воплощения царства

[17] Это высказывание надо было бы рассмотреть в контексте философии имени Булгакова.

[18] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения // Первообраз и образ. Соч. В 2 т. — М., 1999. — Т. 1 — С. 336–345.

Божьего. Поскольку церковь — это весь народ, правитель должен быть *избран* народом и им же *помазан*. В церковном смысле демократия соответствует учению о «царственном священстве и о богосыновстве всякого христианина», которое, однако, не противоречит идее иерархии и личной харизмы, а, напротив, дает им основание.[19] Булгаков пока настаивал, что харизмой политической власти должен наделяться лишь *один* человек. Тем не менее позиция церкви должна оставаться независимой и — согласно слову апостола Павла — лояльной по отношению ко всем формам политической власти (даже если эта власть — советская), но лишь до тех пор, пока не нарушены Божественные законы. Этот вопрос ожесточенно обсуждался *Братством Святой Софии*, группой ссыльных православных профессоров, после публикации книги Михаила Зызыкина *Царская власть и закон престолонаследия* в 1924 году.[20] Почти все члены сообщества рассматривали монархию как идеальное воплощение *неделимой* политической власти — принцип разделения властей во всех этих дискуссиях даже не упоминался.[21] Лишь Николай Лосский подчеркивал, ссылаясь на концепт *соборности*, что и православная церковь управляется соборным образом.[22] Лосский противился слишком тесной связи православия с монархией и пытался толковать демократию в соответствии с «органическими» и «личностны-

[19] *Братство во имя св. Софии*. «О царской власти». Протоколы заседаний 13. и 27. XI. н. ст. 1924 (Прага) // Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939 / Публ. Н. А. Струве. — М., Париж, 2000. — С. 48–51, 61–63.

[20] *Зызыкин Михаил*. Царская власть и закон о престолонаследии в России. — София, 1924.

[21] *Бибихин В. В.* Софиология о. Сергия Булгакова // Религиозно-философский путь. — М., 2003. — С. 83.

[22] *Братство во имя св. Софии*. «О царской власти». Протоколы заседаний 13. и 27. XI. н. ст. 1924 (Прага) // Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939. — М., Париж, 2000. — С. 56.

ми» ценностями, которые его оппоненты *противопоставляли* «механистической демократии». Согласно Лосскому, из современного кризиса может вывести только усиленное «социальное творчество», а не возвращение к изжившим себя моделям.[23]

Кажется, Лосский убедил Булгакова, поскольку в одной из лекций о «Христианской социологии», прочитанной уже в 1927 году в *Свято-Сергиевском православном богословском институте* в Париже, Булгаков совершенно недвусмысленно говорил о том, что нельзя переоценивать харизматический характер монархической власти и что политическая ответственность слишком велика, чтобы покоиться на плечах отдельного человека. Власть — он использует понятие Федорова — *общее* дело христианского народа.[24] К этому времени Булгаков считал современное человечество уже достаточно зрелым для того, чтобы отдать свободе приоритет в церкви и политике.

3. Принцип свободы в церкви и политике

Этот поворот очевидным образом связан с обращением Булгакова к *теологическому мышлению*, хотя данная связь может показаться неожиданной. Исторические события, похоже, не только вынудили его, но и вдохновили на противоположный подход к проблеме социального идеала: теперь Булгаков анализирует не социально-политические, а *метафизические интерсубъективные отношения*, которые рассматривает как *подобие Божественного* триединства. При этом человечество он определяет как *многоипостасность*, в которой равноправные ипостаси составляют в своей общей природе единое целое — по аналогии

[23] *Лосский Н. О.* Органическое строение общества и демократия // Современные записки. — 1925. — № 25. — С. 334–355. *Goerdt Wilhelm*. Sobornost // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hg. v. Ritter J., Gründer K. — Basel, 1995. — Bd. 9. — S. 997.

[24] *Булгаков С. Н.* Христианская социология // Труды по социологии и теологии. — М., 1997. — Т. 2. — С. 542.

с тремя Божественными ипостасями, но в большем числе.[25] Это отдаляет Булгакова от монархизма и восстанавливает его позитивное отношение к «интерперсональным государственным формам».

Отныне в своих лекциях о христианской социологии Булгаков дистанцируется и от Соловьева: право — это не моральный минимум, а нечто намного *большее*, ибо основывается на моральных нормах. Но право не зависит от морали в тех случаях, когда оно касается *всех* граждан и их конкретных действий, мораль же обращается к совести *отдельной* личности. Интересно замечание Булгакова о том, что правосознание не только позитивного, но и естественного права подвластно историческим изменениям: правосознание меняется, если в ходе исторического развития изменяется человеческая совесть. Соответствующая подгонка позитивного права к исторической ситуации должна по возможности осуществляться путем реформирования. Христианство, например, преодолело рабство не насильственной сменой строя, а способствуя эволюции сознания христиан, несмотря на то что у многих христиан по отношению к чернокожим процесс эволюции протекал очень медленно. В противоположность индийской кастовой системе христианское правосознание основывается на принципе достоинства каждой человеческой личности. Этот принцип согласуется с римским правовым понятием *equitas*, подразумевающим отсутствие привилегий. Булгаков энергично возражает и Толстому: до тех пор, пока на Земле не наступит всеобщее благоденствие, государство не может прощать преступника, а должно наказывать его во имя защиты остальных; естественно, позитивная цель права — это установление нравс-

[25] Согласно тринитарному догмату Первого Константинопольского Собора 381 г. (Ср.: *Zwahlen Regula*. Das trinitarische Konzept der Person bei Nikolaj Berdjaev und Sergej Bulgakov // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie / Hg. Haardt A. und Plotnikov N.. Münster, 2011).

твенного жизненного порядка, а негативной функцией права, в первую очередь, является защита жизни каждого человека от посягательств со стороны других.[26] Однако и для суда государственной власти, согласно Булгакову, человеческая жизнь должна остаться неприкосновенной: уже в 1906 году он выступал против смертной казни.[27]

Как уже упоминалось, в конце 20-х гг. Булгаков отрицал неотделимость православия от монархии. Вполне вероятно, что этому содействовала его полемика с консервативными евразийцами.[28] Отныне он приводит в пример Америку, страну реализованной политической справедливости, где народ легитимирует правительство, а правительство руководствуется правами человека и гражданскими правами. Принцип свободы личности уже восторжествовал, а безусловное достоинство детей Божьих охраняется правами человека и гражданскими правами. Однако нельзя упускать из виду принцип повиновения: как повиновение не следует приравнивать к рабству, так и свобода не должна вести к эгоизму.[29] Соблюдение равновесия свободы и справедливости, авторитета и лояльности Булгаков рассматривает теперь как важную социальную задачу церкви.

В своей книге об «Учении православной церкви» 1932 г. Булгаков превозносит структуру православной церкви как наилучшим образом соответствующую свободному духу времени. Булгаков рассматривал автокефальную структуру православной церкви как модель будущего, которая пол-

---

[26] *Булгаков С. Н.* Христианская социология // Труды по социологии и теологии. — М., 1997. — Т. 2. — С. 537–540.

[27] *Гернет М. Н., Гольдовский О. Б., Захарович И. Н.* Против смертной казни. — М., 1906.

[28] Булгаков упрекал евразийцев прежде всего в том, что они злоупотребляли церковью в национальных целях. (*Колеров М. А.* Братство св. Софии. «Веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы Философии. М., 1994. № 10. С. 148).

[29] *Булгаков С. Н.* Христианская социология // Труды по социологии и теологии. — М., 1997. — Т. 2. — С. 545–547.

ностью отвечает требованиям демократизации и глобализации. Он говорил о «процессе объединения исторического человечества»: в противоположность «протестантскому распылению» и «духовному деспотизму» римско-католической церкви, самобытность православных поместных церквей в сочетании с сохранением их духовного единства сможет и в будущем хорошо соответствовать духу времени. Результирующие из этого «большую неровность и пестроту» нужно будет преодолевать уже не централистическим деспотизмом, а «внутренним естественным сближением народов и национальных церквей, которое совершается в силу естественного процесса».[30]

Как и в ранние годы, Булгаков вновь отстаивает релятивизм средств для неизменной цели. Абсолютной ценностью, с которой должны согласовываться все политические инструменты, является «свобода личности, правовая и хозяйственная».[31] Поэтому коммунизм нужно отвергнуть как систему духовного рабства, несмотря на некоторые его социальные достижения. Здесь мы вновь сталкиваемся с тесной связью хозяйства и права у Булгакова. Согласно Булгакову, справедливая форма хозяйствования содержится в комбинации капитализма и социализма.

В новом общественном идеале Булгакова глобализация представляет собой позитивный процесс, в ходе которого человечество объединенными силами стремится к подлинному осуществлению свободы и справедливости, не пренебрегая при этом автономией — или автокефалией — отдельных культур, народов и церквей. Возможность эта действительно дана, ибо — согласно Булгакову — каждый творческий и конструктивный акт человеческой деятельности наполнен одним и тем же Святым Духом,

---

[30] *Булгаков С. Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. — Париж, 1991. — С. 212–213.

[31] Там же. — С. 367.

даже если человек этого и не осознает.[32] С одной стороны, человечество приближается к «единству многообразия» с помощью *внешних* средств, к примеру путем всеобщего признания прав человека и гражданских прав. С другой стороны, именно церковь должна позаботиться о *внутреннем* сближении людей. В этом отношении 1930-е годы, которые расцениваются как золотой век христианского экуменизма, подавали большие надежды.[33] Булгаков призывал, в первую очередь, церковь, и в особенности русскую православную церковь, способствовать принципу свободы и «*народовластию в душах*».[34] При этом разделение церкви и государства было для него особенно важно, поскольку модель вероисповедного государства уже устарела.

Отделение церкви от государства фактически может иметь разное содержание — от открытого гонения на веру, как теперь в России, до полной свободы вероисповедания (как в американских Соединенных Штатах). Последняя есть в настоящее время наиболее благоприятный и нормальный режим для Церкви, который освобождает ее от соблазна клерикализма и обеспечивает возможность беспрепятственного развития.[35]

Булгаков был убежден, что влияние церкви на общественную жизнь должно более осуществляться не «сверху и извне», а «изнутри и снизу». Не государственная церковь, а демократическим образом участвующий в законотворческих процессах церковный народ сформирует государство и бу-

---

[32] *Булгаков С. Н.* Утешитель. — М., 2003. — С. 260.

[33] *Vallière Paul*. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox theology in a new key. Edinburgh, — 2000. — S. 282.

[34] См., например: Freedom of thought in the Orthodox Church (1936) // A collection of articles by Fr. Bulgakov for the Fellowship of St. Alban and St. Sergius / Publ. Fellowship of St. Alban and St. Sergius. — London, 1969. — S. 33, 36.

[35] *Булгаков С. Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. — Париж, 1991. — С. 342–343.

дет мерить его идеалом справедливости. Влияние церкви на души должно осуществляться отныне не принуждением сверху, а исключительно «путем свободы, которая, единственно, соответствует достоинству христианскому».[36]

Перевод с немецкого Марии Варгин
под редакцией Н. С. Плотникова

[36] Там же. — С. 344.

Е. В. Тимошина

Идея справедливости в дискурсе петербургской школы философии права

Понятием «петербургская школа философии права», при полном осознании известной условности его использования, здесь обозначается то интеллектуальное сообщество, которое сложилось в начале XX в. вокруг признанного главы школы — создателя психологической теории права Л. И. Петражицкого (1867–1931). Данное направление русской философско-правовой мысли, подчеркивая необходимость опытно-психологического исследования права,[1]

---

[1] Следует отметить, что методологическая установка школы на «опытно-психологическое» исследование права не является в полной мере выражением позитивизма, хотя традиция объяснять методологические основы теории Л. И. Петражицкого влиянием позитивистской философии сложилась еще в дореволюционном правоведении. Также, по мнению современных исследователей, в частности Г. В. Мальцева, психологическая теория права, «несмотря на внешнюю оппозиционность юридическому позитивизму», по сути представляет собой «антропологический позитивизм», поскольку выделяемые Петражицким формы бытия права «принадлежат к эмпирическому уровню, сводимы к опыту, постигаемому психологическими или социологическими средствами» (*Мальцев Г. В.* Понимание права: Подходы и проблемы. М., 1999. С. 20–21). Данная трактовка методологических основ психологической теории права Петражицкого вошла и в учебники по истории правовых

сознательно противопоставляло себя «идеалистической» московской школе во главе с П. И. Новгородцевым. Признавая общность стоящих перед обеими школами философско-правовых задач — «содействие достижению научного света в общем великом деле «возрождения естественного права» и... общественного практического идеализма», Петражицкий тем не менее считал тупиковым избранный московской школой путь методологического (неокантианского) обоснования выдвинутой им идеи «Wiedergeburt des Naturrechts»,[2]

учений (см., напр.: *История* политических и правовых учений. Учебник для вузов / под общ. ред. В. С. Нерсесянца. М., 2003. С. 848). Вместе с тем рассмотрение методологических оснований психологической теории права как исключительно позитивистских представляет собой недоразумение. Ученого не удовлетворяла позитивистская стратегия получения теоретического знания, в дискуссии с которой он сформулировал свою концепцию общих, или, в его терминологии, «классовых» понятий науки (подробнее об этом см.: *Тимошина Е. В.* Логические принципы организации теоретико-правового знания и классификации наук в философии права Л. И. Петражицкого // Российский ежегодник теории права. СПб., 2009. 2008. № 1. С. 805–824).

[2] По мнению его ученика Г. Д. Гурвича, неприятие Л. И. Петражицким неокантианской методологии школы «возрожденного естественного права» и было ошибочно принято за проявление позитивизма (*Гурвич Г. Д.* Юридический опыт и плюралистическая философия права // Философия и социология права. Избр. соч. СПб., 2004. С. 339). Вместе с тем следует отметить, что одна из первых работ Петражицкого «Die Lehre vom Einkommen» (Berlin, 1893–1895), в которой он обосновывает необходимость возрождения естественного права в виде новой науки политики права, написана под очевидным влиянием неокантианства. Рассмотрение права как явления («фактора и продукта») культуры, которая при этом трактовалась ученым как «гармоническое сочетание истин практического и теоретического разума», провозглашение любви в качестве идеала поведения «аксиомой практического разума», а в качестве «высшей истины» — «кульминационным пунктом теоретического разума», признание за психологией фундаментального значения метатеории для всего социально-гуманитарного знания, включая правоведение, можно считать главными методологическими положениями, сформулированными Петражицким в берлинский период его творчества под влиянием неокантианства (подробнее об этом см.: *Ти-*

полагая, что он ведет лишь к возрождению произвольного рационального конструирования идеального права «помимо опыта и вопреки опыту» и, таким образом, к компрометации самой идеи естественного права.[3]

Длившаяся на протяжении почти двадцати лет научная дискуссия между двумя школами[4] была прервана большевистской революцией 1917 г. Вместе с тем в эмиграции для некоторых «выходцев» петербургской школы — Г. К. Гинса, Г. Д. Гурвича, П. А. Сорокина, Н. С. Тимашева — на-

мошина Е. В. Логические принципы организации теоретико-правового знания и классификации наук в философии права Л. И. Петражицкого // Российский ежегодник теории права. СПб., 2009. 2008. № 1. С. 807–810).

Впоследствии, в петербургский период, в дискуссии с представителями московской школы философии права Петражицкий отказал в актуальности методологическим идеям И. Канта и его последователей в лице неокантианцев. Однако особенно уничижительной критике ученый подверг эти идеи в опубликованных уже после его смерти черновиках, объединенных издателем под названием «Философские очерки. О так называемом критическом методе и о метафизике и практической философии Канта», в приложении к которой он даже выдвинул против Канта обвинение в плагиате (*Petrażycki L.* Szkice filozoficzne. 1. O tak zwanej metodzie krytycznej oraz o metafizyce i filozofii praktycznej Kanta / z rękopisu wydał Jerzy Finkelkraut [Jerzy Licki]. Warszawa, 1939).

[3] *Петражицкий Л. И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. — 1913. — Кн. 2.

[4] См.: напр.: *Новгородцев П. И.* О задачах современной философии права // Право. — СПб., 1902. — № 40; *Петражицкий Л. И.* К вопросу о «возрождении естественного права» и нашей программе. По поводу диссертации П. И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» // Право. — СПб., 1902. — №41–43; *Новгородцев П. И.* К вопросу о современных философских исканиях. Ответ Л. И. Петражицкому // Вопросы философии и психологии. — М., 1903. — №66; *Новгородцев П. И.* Современное положение проблемы естественного права // Юридический вестник. — 1913. — Кн. 1; *Петражицкий Л. И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. 1913. — Кн. 2; *Новгородцев П. И.* Психологическая теория права и философия естественного права // Юридический вестник. — 1913. — Кн. 3.

чался наиболее плодотворный этап их научной деятельности. Труды Г. Д. Гурвича, П. А. Сорокина сегодня составляют классику социологической мысли XX в. Благодаря научной деятельности уехавших из советской России учеников Петражицкого, которые пропагандировали и развивали идеи своего учителя в социологическом направлении, осуществлялась трансляция идей ученого в западную философию права.[5] Однако для самого Петражицкого, получившего в 1919 г. кафедру социологии в Варшавском университете, «после Берлина и Петербурга этот третий — варшавский — период жизни и научной деятельности был... значительно менее плодотворен, чем два предыдущие»,[6] и закончился трагически — самоубийством. Другие ученики Петражицкого — М. Рейснер и Я. Магазинер, оставшиеся после революции в советской России, пытались «привить» идеи психологической школы права к марксистскому правоведению, тем самым недолгое время (на протяжении 20-х годов) обеспечивая возможную в тех условиях преемственность правовой мысли. Во всяком случае, можно утверждать, что трудами Петражицкого и его учеников была создана узнаваемая фи-

[5] Каждый из учеников Л. И. Петражицкого посвятил творчеству своего учителя отдельное исследование (см., напр.: *Гинс Г. К.* Обоснование политики права в трудах проф. Л. И. Петражицкого (к 35-летию научной деятельности 1892–1927) // Известия Юридического Факультета в Харбине. 1928. № 5; *Гинс Г. К.* Л. И. Петражицкий — характеристика научного творчества (1867–1931) // Там же. 1931. № 9; *Гурвич Г. Д.* Л. И. Петражицкий как философ права // Современные записки. 1931. № 47; *Лазерсон М. М.* Петражицкий как творец науки права // Сегодня. Рига. 1931. № 139). Усилиями Н. С. Тимашева наиболее значимые труды Л. И. Петражицкого были изданы в переводе на английский язык с его предисловием (*Petrażycki L.* Law and Morality / transl. by Hugh W. Babb / with an introduction by Nicholas S. Timasheff // 20-th Century Legal Philosophy Series. Vol. VII. Cambridge, 1955). П. А. Сорокин дал оценку психологической теории права, в частности, в рецензии на данное издание (*Sorokin P. A.* Book Reviews: Law and Morality. By Leon Petrazycki // Harvard Law Review. 1956. Vol. 69. № 6.).

[6] *Kojder A.* Godność i siła prawa. — Warszawa, 2001. — S. 83.

лософско-правовая традиция, основополагающие идеи которой входят в корпус наиболее значимых положений современной философии права.

Разработанная Л. И. Петражицким концепция справедливости относится к числу ключевых идей, воспринятых всеми его учениками, хотя и получивших в их трудах различную интерпретацию. И данная концепция, и последующее раскрытие понятия справедливости в работах его учеников могут быть адекватно интерпретированы только в общей связи с философией права ученого. Поэтому представим кратко актуальную часть философско-правового наследия Петражицкого, для оценки которой представляется важным учесть мнение его ученика Г. Д. Гурвича, писавшего о том, что «Л. И. Петражицкий принадлежит к числу тех первостепенных мыслителей, чьи новаторские идеи настолько опережали свою эпоху, что их истинное значение выявляется лишь спустя определенный промежуток времени». Г. Д. Гурвич предлагал интерпретировать философию права Л. И. Петражицкого в контексте «глубоких изменений, характерных для современной философской и юридической мысли».[7] Именно в таком «контексте» мы и будем рассматривать обоснованную Петражицким концепцию справедливости.

Идеей, вдохновляющей философско-правовой замысел Л. И. Петражицкого, является представление о праве как о психосоциокультурном явлении, которое, с одной стороны, свидетельствует о недостаточном социальном приспособлении человека, с другой стороны, представляет собой наиболее эффективный, по сравнению с иными мотивационными системами человеческого поведения (в частности, нравственностью), инструмент такого социально-психического приспособления. Действие права, полагает ученый, состоит, «во-первых, в возбуждении

---

[7] *Гурвич Г. Д.* Юридический опыт и плюралистическая философия права. — С. 339.

или подавлении мотивов к разным действиям и воздержаниям (*мотивационное... действие права*), во-вторых, в укреплении и развитии одних склонностей и черт человеческого характера, в ослаблении и искоренении других, вообще в воспитании народной психики... (*педагогическое действие права*)».[8] Праву, действующему «на психику человеческую в качестве импульса к определенному поведению и фактора образования характера»,[9] приписывается возвышенная цель — способствовать выработке совершенного социального характера и, как следствие, альтруистической трансформации человечества, после реализации которой будет господствовать идеал разумной деятельной любви. Достижение этого идеала постепенно упразднит право как инструмент мотивационного и педагогического давления на психику человека. «Право, — пишет Петражицкий, — существует из-за невоспитанности, дефектности человеческой психики, и его задача состоит в том, чтобы сделать себя лишним и быть упраздненным».[10]

Достигаемый при помощи права этический прогресс рассматривался ученым в качестве устойчивой тенденции социального развития, в существовании которой его убеждала прежде всего «прекрасная и величественная» история права. Он полагал, что основная тенденция исторического процесса образования и изменения правовых учреждений... заключается в таком (бессознательном) приспособлении системы правовой мотивации и педагогики к данному состоянию народной психики, что путем психического воздействия соответственной правовой системы индивидуальное и массовое поведение и развитие народной психики направляется в сто-

[8] *Петражицкий Л. И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права. — С. 12–13.

[9] Там же. — С. 5.

[10] Там же. — С. 46.

рону общего блага. Так как под влиянием постоянного психического воздействия права (и других факторов социально-психической жизни, в особенности нравственности) народный характер неизбежно изменяется, становится лучше, приспособленнее в социальном отношении, то соответственно с этим изменяется и право, приспособляясь к стоящей уже на более высоком уровне народной психике. Так, позднейшие правовые системы требуют и достигают от граждан большего в смысле социально-разумного поведения, чем предшествующие, более примитивные, системы права, и достигают... требуемого поведения путем воздействия на более высокие стороны человеческого характера;...постепенно ослабляется напряжение соответственного психического давления, напр. жестокость наказаний и т. д. Объясняется это тем, что позднейшие правовые системы играют свой психический концерт на лучших, более социальных человеческих душах, чем более ранние, рассчитанные на более примитивную, менее доброкачественную психику.[11]

Таким образом, Петражицкий усматривает в истории действие закона нисходящей прогрессии мотивационного давления права, в соответствии с которым право постепенно «изменяет средства мотивации в смысле обращения к лучшим, более высоким и разумным струнам души». Иначе говоря, «все лучше человек и все мягче отношение к нему права».[12]

Социальный утопизм Л. И. Петражицкого оказался, возможно, более радикальным, чем соответствующие представления В. С. Соловьева (во второй период его творчества), который отводил праву роль средства, позволяющего достичь лишь минимальной степени нравс-

[11] Там же. — С. 13.

[12] *Петражицкий Л. И.* Предисловие к сочинению «О распределении доходов» и введение в науку политики права // Киевские Университетские известия. — 1896. — Т. 36. — № 8. — С. XI.

твенного состояния. Петражицкий же убежден в том, что с помощью права произойдет «неминуемая победа добра над злом как в человеческой душе, так и в правилах... общежития»,[13] и на этом основании характеризует свой социальный идеал как «сверхправовой», в котором право, как, впрочем, и нравственность, выполнив задачу воспитания идеального социального характера, подлежат упразднению.

Вместе с тем, усматривая в истории права общую тенденцию этического прогресса, Л. И. Петражицкий признает, что она не имеет линейного характера и обладает высоким потенциалом возвратного движения, особенно в периоды социальных революций. Именно поэтому важно, используя право как главный инструмент формирования альтруистических мотивов поведения, научиться управлять этой тенденцией с помощью рациональной социальной политики. Если на протяжении тысячелетий социально-психическое приспособление происходило, полагал Петражицкий, «бессознательно», то теперь, он был убежден, появилась возможность сознательно управлять движением человечества к идеалу любви. Средством такого социального управления должна была стать, в представлении ученого, новая наука — политика права, основные положения которой были сформулированы Петражицким еще в берлинский период его творчества, главным образом, в приложении ко второму тому «Die Lehre vom Einkommen» (1895)[14]. Именно в этой работе ученый впервые говорит о необходимости разрыва с «пошло-практическим» на-

[13] Там же.

[14] Полное название: Die Lehre vom Einkommen. Vom Standpunkt des gemeinen Civilrechtes unter Berücksichtigung des Entwurfs eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich. B. 1–2. Berlin, 1893–1895. — Данная работа, как и предыдущая «Die Fruchtvertheilung beim Wechsel der Nutzungsberechtigten. Vom Standpunkt des positiven Rechts und der Gesetzgebung» (Berlin, 1892), вызвала много откликов и рецензий в немецкой научной литературе.

правлением юриспруденции второй половины XIX в.[15] и выдвигает идею возрождения естественного права, подхваченную впоследствии Р. Штаммлером, которого Петражицкий неоднократно обвинял в заимствовании своих идей, и П. И. Новгородцевым, с которым, как уже отмечалось, он вел не лишенную остроты дискуссию. По мнению Петражицкого, классическая школа естественного права исполняла в известной степени функции политики права, указывая пути для прогресса и совершенствования права. Однако «Wiedergeburt des Naturrechts», подчеркивал он, «*означает не возрождение тех приемов работы, которые были свойственны школе естественного права, а создание науки политики права*».[16]

---

[15] Ответственным за такое состояние юриспруденции Л. И. Петражицкий возлагал на представителей юридического позитивизма, взгляды которых он характеризовал как «абсолютный правовой идиотизм», а также на Р. Иеринга и его школу. Вследствие увлечения его учением в юриспруденции воцарилось «пошло-практическое, чтобы не сказать циническое, отношение к праву... бессознательное воспроизведение хитроумно-наивных учений древних софистов, считавших наивностью верить во что-либо кроме силы и интересов, полагавших, что право, как и нравственность, религия и т. д., придумано сознательно умными людьми для лучшего проведения известных расчетов и интересов; а работа юриспруденции упала до уровня заботы о карманных интересах собственников, кредиторов и т. д. и такого толкования права, при котором бы этим господам легко было доказывать и выигрывать иски в судах» (*Петражицкий Л. И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. — 1913. — Кн. 2. – *Л. И.* С. 6).

[16] *Петражицкий Л. И.* К вопросу о «возрождении естественного права» и нашей программе. По поводу диссертации П. И. Новгородцева «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» // Право. — СПб., 1902. — № 41–43. *Л. И.* — Методология политики права, в частности, проясняет вопрос о том, почему Петражицкий рассматривал проектируемую им науку как способ возрождения естественно-правовых идей. И дело здесь не только в использовании в качестве основного дедуктивного, а точнее — дедуктивно-аксиоматического метода, которым, как известно, пользовалась и классическая школа естественного права. Речь здесь идет, как представляется, о принципиальном воспроизведении логики естественно-правового подхода, в рамках которого дедуктивно

Опуская детали его масштабного замысла, который сам ученый оценивал как «научную программу с великим будущим», отметим, что политика права, по мнению Л. И. Петражицкого, должна предоставить законодателю возможность «сознательно и разумно руководить правопроизводством».[17] По сути это была концепция «социальной инженерии посредством права», как позже напишет об этом Я. Горецкий.[18] Политика права призвана совершенствовать человеческую психику, очищая ее от асоциальных наклонностей, и направлять индивидуальное и массовое поведение посредством соответствующей правовой мотивации в сторону достижения общественного идеала, который, как уже отмечалось, ученый видел в «достижении совершенного

конструируемый правовой идеал выступает в качестве критерия этической оценки и совершенствования позитивного права. Так, Петражицкий, демонстрируя значение цивильной политики как частного приложения универсальной политики права (наряду с политикой публичного и международного права), в частности, пишет: «...усматривая дедуктивно, что... позитивные отступления от нашего гражданско-политического, *«естественного» права* должны влечь за собою те или иные экономические или этические болезненные явления или препятствовать возникновению того или другого желательного общественного явления... мы должны по мере возможности проверить, действительно ли и в какой мере факты подтверждают наше дедуктивное порицание. Если действительность показывает, что предсказанное нами дедуктивно патологическое явление фактически существует... то мы приобрели эмпирического союзника *в нашей борьбе против позитивного права и в пользу нашего дедуктивного требования* (курсив мой. — *Е. Т.)*». Задача законодателя при этом должна состоять в том, чтобы последовать «совету нашей науки» и превратить «наше «естественное» право в позитивное» (*Петражицкий Л. И.* Предисловие к сочинению «О распределении доходов» и введение в науку политики права // Киевские Университетские известия. — 1896. — Т. 36. — № 8. — *Л. И.* С. LXVIII–LXIX).

[17] Там же. — С. LVI.

[18] *Gorecki J.* Social Engeneering through Law // Sociology and Jurisprudence of Leon Petrażycki / ed. by J. Gorecki. — Urbana-Chicago-London, 1975. — S. 115.

социального характера» и «господстве действенной любви в человечестве».

Правовая политика задумывалась Л. И. Петражицким как практическая часть философии права, необходимо предполагающая надлежащую разработку теоретической философии права (согласно его формуле *philosophia juris = summa theoria + summa teleologia (politica) juris*). Исполнению этой задачи были посвящены его труды петербургского периода. Эффективное управление процессом «правопроизводства», полагал ученый, требует исполнения предварительных сложных теоретических и методологических работ: прежде всего в основу научной политики права должно быть положено изучение причинного действия права как психического фактора общественной жизни. Имея в виду возвышенный идеал любви как цель правового развития, он последовательно разрабатывает логико-лингвистические и методологические основания научного, в частности теоретико-правового, знания,[19] создает теорию мотивационного и педагогического действия права,[20] наконец, обобщает результаты своих исследований в психологической теории права.[21] Концепция справедливости является, что важно подчеркнуть, частью его теоретической философии права, а именно частью его учения о видах права.

Значение психологической теории права Л. И. Петражицкого определяется прежде всего тем, что она предлагает образ права, принципиально отличный от представлений, характерных для классических типов правопонимания. Ученый осуществляет последователь-

[19] См. об этом: *Петражицкий Л. И.* Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. — СПб., 1905.

[20] См. об этом: *Петражицкий Л. И.* О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях. — СПб., 1904.

[21] См. об этом: *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. — В 2 т. — СПб., 1907.

ную деконструкцию основополагающих особенностей классического правового знания, сформировавшихся под определяющим влиянием номотетической традиции, — натурализма, механицизма и детерминизма в интерпретации права, которое рассматривалось в качестве бытия, противостоящего субъекту как «абсолютному наблюдателю». Его теория, отличающаяся плюралистичностью своих методологических оснований, демонстрирует отказ от классического методологического монизма, а стремление обосновать «синтетическую» теорию права[22] наглядно порывает с фундаментализмом классических правовых концепций, редуцировавших многоаспектность бытия права к одному фундаментальному объяснительному принципу. Проведенный Петражицким анализ научного языка, в ходе которого ученый формулирует представление о лингвистической относительности понятия «право», по сути, представляет собой критику «эссенциалистской» позиции классической социальной теории — представления о том, что в основе какого-либо понятия лежит некая конкретная сущность.[23]

[22] Традиционно начало бытования в российской юриспруденции «синтетической» терминологии для обозначения соответствующей правовой теории, а равно осознание «односторонности» теоретико-правовых конструкций связывают, главным образом, с именем А. С. Ященко. Однако первенство Ященко как в уяснении теоретической ограниченности «односторонних» правовых теорий, так и во введении «синтетической» терминологии в теорию права вызывает серьезные сомнения. Дело в том, что Петражицкий еще в «Очерках философии права» (1900) характеризует современные ему правовые концепции как «односторонние» и взаимоисключающие и использует термин «синтетическая теория права» для характеристики собственной, как принято считать в соответствии с «шаблоном толкования», односторонне психологической теории права.

[23] Л. И. Петражицкий пишет по этому поводу: «Обыкновенно в таких случаях утверждается не то, что такой-то предмет «*называется*» так-то, например, правом, а другой иначе, например, нравственною заповедью, а то, что такой-то предмет «*есть*» то-то, например, право-

Общей чертой современных ему правовых концепций Л. И. Петражицкий считал объективистское, или, в его терминологии, «наивно-реалистическое», представление о праве и его элементах (правовых нормах, субъекте права, субъективном праве и правовой обязанности) как о неких внешних объектах. Данное представление, по его мнению, является следствием заблуждения ученых «относительно сферы существования права и природы того, с чем они имеют дело», которые принимают за реальность не соответствующие интеллектуально-эмоциональные психические процессы, а «их представляющиеся существующими во внешнем по отношению к их психике мире проекционные отражения»,[24] своего рода «мистические олицетворения».[25] Петражицкий же, говоря словами современного философа права, отказался от «соучастия в преступлении необоснованной реификации индивида», полагая «чудовищным... желание мыслить право в отрыве от его носителя».[26] «По аналогии с декартовским «*cogito, ergo sum*», — пишет ученый, — можно сказать: «*jus mihi inest, ergo sum*»: я сознаю в себе право (правовые психические акты), стало быть — я существую».[27]

вая или, напротив... нравственная норма... и т. п. Это явление объясняется тем, что на почве привычки называть известные объекты известным именем создается столь прочная ассоциация представлений этих предметов и названий, что поневоле кажется, как будто дело идет не о наших субъективных привычках называния, а *о чем-то объективно присущем этим предметам, о каком-то свойстве самих предметов*» (*Петражицкий Л. И.* Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. СПб., 1908). Ср. с высказыванием Л. Витгенштейна: «Существительное заставляет нас искать вещь, которая ему соответствует» (*Витгенштейн Л.* Голубая и коричневая книги. Новосибирск, 2008. С. 27).

[24] *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. — СПб., 2000. –С. 408.

[25] Там же. — С. 45.

[26] *Мелкевик Б.* Философия права в потоке современности // Российский ежегодник теории права. — СПб., 2009. — 2008. — № 1. — С. 544.

[27] *Петражиций Л. И.* Очерки философии права. — СПб., 1900. — С. 10.

Но более точно отражающим его позицию был бы другой афоризм: право существует там, где есть сознающий, переживающий правовые психические акты субъект. *Differentia specifica* права раскрывается Петражицким через понятие «атрибутива» — правомочия как «своеобразного психического факта», удостоверяемого «самонаблюдением».[28] При этом правомочие интерпретируется ученым не как некая «принадлежность» субъекта, дарованная ему антропоморфными объектами, наделенными человеческой психикой «характером высшей мистической авторитетности» — Природой, Народным духом, Общей волей, Государством или Правопорядком, — но как соответствующие интеллектуально-эмоциональные переживания императивно-атрибутивного типа. Вместе с тем (воспроизведем здесь традиционный упрек в адрес его теории) ограничение бытия права сферой индивидуальной психической жизни не позволило Петражицкому разрешить проблему «реальности других Я». Ему, как полагает Г. Д. Гурвич, не удалось показать, как «эмоциональная интуиция связи своих обязанностей с притязаниями иных субъектов... связана с интуицией реальности цельного коллектива таких “Я”, отличных от моего собственного “Я”».[29]

Полемизируя с различными объективистскими концепциями справедливости, ученый рассматривает справедливость как особый вид этических эмоций. Выделяя два «класса» этических переживаний — чисто императивные, нравственные, и императивно-атрибутивные, правовые, Л. И. Петражицкий относит переживания справедливости ко второму «классу» на том основании, что «соответствующее сознание представляется сознанием того, что от одних следует, причитается другим, а не сознанием одностороннего, чисто императивного

[28] Там же. — С. 12.

[29] *Гурвич Г. Д.* Юридический опыт и плюралистическая философия права. — С. 347.

долженствования».[30] Справедливость, таким образом, рассматривается Петражицким исключительно как правовое явление, которое на этом основании должно быть изъято из ведения нравственной философии и изучаться в рамках общей теории права как один из видов права.

Далее, выделяя два вида права — позитивное (гетерономное) и интуитивное (автономное), ученый относит эмоции справедливости к интуитивному праву. Поясним смысл этих ключевых понятий психологической теории. Позитивное право, согласно теории Л. И. Петражицкого, — это императивно-атрибутивные переживания, содержащие в себе представления нормативных фактов в качестве оснований обязательности,[31] т. е. гетерономные правовые эмоции. Иначе говоря, «если какой-либо текст инициирует интеллектуально-эмоциональное переживание наличности соответствующих прав и обязанностей, то такой текст выступает нормативным фактом»,[32] или источником права (в традиционной юридической терминологии). Интуитивное право представляет собой автономные правовые эмоции, которые возникают в психике

[30] *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. — СПб., 2000. *Л. И.* — С. 403.

[31] «Удачный и точный», по оценке Г. Д. Гурвича, термин «нормативный факт», изобретенный Л. И. Петражицким, будучи освобожденным от психологического «субъективизма», стал одним из ключевых понятий его социологии права. В частности, Гурвич пишет: ««Нормативные факты» обретают свою правовую легитимацию в самом факте существования (действенности) некоей общественной среды, осуществляющей ценности, а сам данный факт воплощает в себе позитивную правовую ценность и служит осуществлению справедливости» (*Гурвич Г. Д.* Юридический опыт и плюралистическая философия права // Философия и социология права. Избр. соч. СПб., 2004. С. 312). Кроме того, понятие нормативного факта использовалось также в феноменологической теории права Н. Н. Алексеева.

[32] *Поляков А. В.* Прощание с классикой, или Как возможна коммуникативная теория права // Российский ежегодник теории права. — СПб., 2009. — 2008. — № 1. — С. 32.

субъекта без опосредования какими-либо нормативными фактами, т. е. оно «обретает свою обязывающую силу в себе самом, а не в «нормативных фактах»».[33] Аргументируя отождествление справедливости с интуитивным правом, Петражицкий, в частности, пишет, что в эмоциях справедливости «мы имеем дело с суждениями не о том, что полагается по законам и т. п., а о том, что кому по «совести», по нашим самостоятельным, независимым от внешних авторитетов убеждениям причитается, должно быть предоставлено и т. д.».[34]

Таким образом, справедливость, согласно учению Петражицкого, представляет собой *автономное* этическое переживание императивно-атрибутивного типа, иначе говоря — *интуитивное право*, противополагаемое ученым позитивному праву как *гетерономной* императивно-атрибутивной эмоции, вызываемой в психике субъекта различными нормативными фактами.[35]

---

[33] *Гурвич Г. Д.* Юридический опыт и плюралистическая философия права // Философия и социология права. — Избр. соч. — СПб., 2004. — С. 348. — Следует отметить, что и нравственность Петражицкий также делит на позитивную и интуитивную.

[34] *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. — СПб., 2000. — *Л. И.* С. 404.

[35] Вместе с тем в научной литературе отмечается «невозможность выделения интуитивного права как права, не имеющего в своем основании того, что Петражицкий именовал нормативным фактом. Право, как связка правомочий и правовых обязанностей, в отличие от субъективных правовых эмоций всегда имеет *общее с другими субъектами основание своей действительности*. Если переживающий императивно-атрибутивную эмоцию субъект не может сослаться на общепризнанное основание своего права или обязанности (нормативный факт или правовой текст), то права нет. Для того чтобы субъект мог переживать свое право как право, он должен быть уверен, что и другие воспринимают его право так же. Это означает, что должно быть общее текстуальное основание для подобного вывода (устный текст обычного права, судебный прецедент, Божья воля, договор и др.) (*Поляков А. В.* Прощание с классикой, или Как возможна коммуникативная теория права // Российский ежегодник теории права. СПб.,

Интуитивное право, или справедливость, являясь, как и позитивное право, индивидуальным психическим явлением, обладает рядом особенностей. Вследствие независимости интуитивной правовой психики от представлений общезначимых нормативных фактов, интуитивное право имеет «индивидуально-изменчивый» характер, содержание которого определяется «жизненным миром» конкретного субъекта. Вместе с тем общность жизненных условий формирования и развития интуитивно-правовой психики индивидов в рамках социальных групп обусловливает существование коллективного интуитивного права. Например, можно, с точки зрения Петражицкого, говорить об интуитивном праве современного культурного общества, общественного класса (рабочих, фабрикантов, крестьян, помещиков), семьи, о детском, женском, мужском интуитивном праве и т. д.

Сферой действия справедливости является *distributio bonorum et malorum*, т. е. «область наделения благами и причинения зол, распределения благ и зол», в которой интуитивное право сосуществует наряду с позитивным. «Человеческой психике, — пишет Петражицкий, — свойственна тенденция... давать определенные интуитивно-правовые решения на те вопросы, которые сознаются как

2009. 2008. № 1. С. 32). Ранее такое мнение высказывалось Г. Д. Гурвичем, который рассматривал категорию интуитивного права как «пережиток субъективизма в теории Петражицкого» (*Гурвич Г. Д.* Интуитивистская философия права // Философия и социология права. С. 32). Однако, следуя данной логике, придется отказать в теоретической состоятельности и понятию позитивного права, если принять во внимание, что в теории Петражицкого нормативные факты имеют исключительно субъективное осмысление: «если имеется представление соответствующего факта как реального события, например, веления монарха или божества, обычая предков и т. д., то для существования и действия соответствующего позитивного права: законного, обычного и т. д. безразлично, имел ли в действительности место этот факт или его вовсе не было» (*Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. *Л. И.* С. 413).

вопросы причинения добра или зла».[36] На вопросы, находящиеся «за гранью добра и зла», — формальные, технические, часто составляющие предмет позитивного правового регулирования, — интуитивно-правовая совесть не реагирует. Вместе с тем переживания справедливости оказывают влияние на толкование, применение и научное осмысление позитивного права, а также являются фактором (мирно или революционно действующим) его создания, изменения или отмены.

Пожалуй, главное значение обоснованного Петражицким понятия интуитивного права состояло в том, что с его помощью ученый фактически создал юридическую концепцию революции. Интерпретации социальных революций, как известно, чрезвычайно разнообразны — начиная от религиозных и заканчивая, по выражению Петражицкого, «ходячими» узко материалистическими. Однако юридическая теория революционной смены государственного строя, которая не просто фиксировала бы факт смены правовых систем, объясняя его неправовыми (социальными, экономическими и т. д.) причинами, а предлагала бы данному факту именно правовое объяснение, была создана двумя правоведами: Петражицким и позднее Г. Кельзеном.[37]

Л. И. Петражицкий считает соответствие позитивного права коллективной интуитивно-правовой психике необходимым основанием правопорядка: «на... соответствующей взаимной поддержке и взаимоукреплении действия этих двух правовых психик зиждется фактический правопорядок и соответствующий социальный, политичес-

---

[36] Там же. — *Л. И.* С. 389.

[37] Г. Кельзен рассматривал революцию в юридическом смысле как изменение «основной нормы» правопорядка или, иначе говоря, установление новой конституции путем, который не предусмотрен существовавшей ранее правовой системой. Вследствие этого прежнее законодательство лишается своего основания действительности в виде прежней «основной нормы».

кий, экономический и т. д. строй».[38] Таким образом, именно в интуитивно-правовой психике происходят процессы легитимации существующего правопорядка. Несоответствие позитивного права интуитивно-правовым требованиям справедливости может принимать форму конфликта (классового, индивидуального, эволюционного и др.), развитие которого приводит к социальной революции. Исходя из этого, ученый полагает, что «фактической основой соответствующего социального «правопорядка» и действительным рычагом соответствующей социально-правовой жизни является в существе дела не позитивное, а интуитивное право. Лишь в исключительных, патологических случаях конфликтов, нарушений и т. д. дело доходит до применения позитивного права».[39] Рассматривая интуитивное право в общей связи с задачами политики права, Петражицкий формулирует «закон развития права», в соответствии с которым «по мере облагораживания и социализации человеческой психики... сфера, предоставляемая позитивным правом действию интуитивного права, должна с течением времени все более увеличиваться».[40] Таким образом, этический прогресс, с точки зрения ученого, выражается в постепенном расширении сферы действия интуитивного права, т. е. правового регулирования «по совести».

На первый взгляд может показаться, что, формулируя требование соответствия позитивного права интуитивно-правовым требованиям справедливости, Л. И. Петражицкий лишь воспроизводит в другой терминологии старую дихотомию естественного и позитивного права. Однако сам ученый возражал против такой трактовки своей концепции интуитивного права как своеобразного естественного права с изменяющимся содержанием. По его мнению, «интуитивное право... не содержит и не может содержать в себе руко-

---

[38] Там же. — *Л. И.* С. 392.
[39] Там же. — С. 388.
[40] Там же. — С. 391–392.

водящего света для сознательно-рациональной политики», и предложенная им программа политики права как науки, подчеркивает он, существенно отличается от возведения интуитивного права в руководство для законодательства.[41] Тем не менее сам Петражицкий признает, что «в основе естественно-правовых доктрин лежит вообще... интуитивно-правовая психика. *Основу этих систем составляет догматика интуитивного права, т. е. систематическое изложение автономно-правовых убеждений авторов*». Сообщение личных интуитивных правовых норм со стороны представителей школы естественного права было некоторым «суррогатом науки политики права» — в том смысле, что проповедью более гуманных и прогрессивных, нежели содержание современного им положительного права, интуитивно-правовых убеждений представители естественно-правовой доктрины содействовали прогрессу положительного права, каковой цели призвана служить и наука политики права.[42] Кроме того, Петражицкий подчеркивает, что «интуитивное право следует признать более подходящим *масштабом для критики положительного права* (курсив мой. — *Е. Т.*), чем нравственность. Ибо нравственность, как совокупность чисто императивных убеждений, не знает притязаний и представляет поэтому масштаб, не адекватный правовым явлениям».[43] Таким об-

---

41 Там же. — С. 386.

42 *Петражицкий Л. И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. — 1913. — Кн. 2. — С. 1802.

43 Там же. — Л. И. Петражицкий, в частности, полагает, что приложение императивной мерки нравственности к положениям права имеет тенденцию вести к ослаблению или уничтожению прав и притязаний, т. е. самого существа права. По его мнению, образец «нравственной критики права» и характерные свойства и последствия такой критики можно найти в сочинениях Л. Н. Толстого: «Вообще психологический диагноз и объяснение отношения... великого писателя к праву... по нашему мнению, таков: гипертрофия специфически нравственной психики... и на этой почве атрофия... специфически правовой психики». (Там же.)

разом, из приведенных выше высказываний очевидно, что интуитивное право, являясь «масштабом для критики положительного права», коррелирует с традиционным понятием естественного права и, как это будет видно из дальнейшего изложения, также заключает в себе тенденцию к революционному преобразованию правовой системы.

Взаимоотношения между интуитивным и позитивным правом, полагает Л. И. Петражицкий, характеризуются в разные моменты истории колебаниями между минимальным и максимальным пределами согласия (или разногласия) между ними. Соответственно, чем больше степень согласия между интуитивным и позитивным правом, «тем лучше... функционирует право вообще среди данного народа, тем неуклоннее его соблюдение... тем больше уважения... к... позитивному праву, тем больше довольства существующим социальным строем и тем крепче этот строй; и обратно».[44] При переходе разногласия за известные пределы неизбежно, полагает ученый, крушение позитивного права в форме социальной революции. Теоретико-правовое описание ее механизма был намечено Петражицким еще в «Теории права и государства», первое издание которой вышло в 1907 г. Однако здесь нам хотелось бы также привлечь внимание к малоизвестной рукописи ученого, опубликованной уже после его смерти, — «Социальная революция».[45] Эта работа была написана Петражицким, бесспорно, после событий 1917 г., которые, по свидетельству его ученика Г. К. Гинса, подорвали в нем веру в этический прогресс и тем самым, казалось, обессмысливали результаты его научной деятельности.[46]

---

[44] *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. — СПб., 2000. — *Л. И.* С. 394.

[45] Впервые опубликовано: *Petrażycki L.* O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane / wyboru dokonali Jerzy Licki i Andrzej Kojder; opracowal Andrzej Kojder. — Warszawa, 1985. — S. 464–467.

[46] Г. К. Гинс пишет в связи с этим: «революции и гражданские войны,

Следует отметить, что в «Теории права и государства» Л. И. Петражицкий рассматривает движение общества к революции как объективную тенденцию социального развития, определяемую, в свою очередь, развитием интуитивно-правовой психики, постоянно стремящейся к обновлению позитивного права. По его мнению, необходимое согласие между интуитивным и позитивным правом имеет «тенденцию постепенно заменяться все возрастающими несогласиями вследствие фиксированности содержания позитивного права и свободного дальнейшего развития интуитивного права. Но по мере... усиления этих несогласий... усиливается психическое давление интуитивного права в пользу уничтожения противоречащего ему позитивного права и замены иным, согласным по содержанию». Если этот «обновительный процесс» встречает сопротивление правящих, то дальнейший рост давления интуитивного права, которое вследствие сопротивления приобретает все большую эмоциональную силу, доходящую у все большего числа индивидов до фанатизма и доводящую их до фанатической ненависти к существующему порядку и его представителям, вызывает в конце концов революцию. Таким образом, понятие интуитивного права, или справедливости, выполняет здесь функцию теоретического оправдания неизбежности революции. Последняя ускоряется тем, что правящие пользуются благами существующего правопо-

---

упадок культуры, понижение этического уровня, торжество силы... действовали угнетающе на мыслителя-идеалиста, который, зная подлинную реальную психологию людей, не мог не понимать, что прогресс надолго приостановлен. Пробудившийся зверь восстал против культуры, эмоции зла победили, процесс приспособления пошел в обратную сторону, в сторону упадка и морального регресса. Предвидя дальнейшее и длительное падение культуры, Петражицкий... не в силах был говорить об идеалах, о любви, о прогрессе: он сознавал, что в период его жизни этим идеалам уже не будет места» (*Гинс Г. К.* Л. И. Петражицкий — характеристика научного творчества // Известия Юридического Факультета в Харбине. — 1931. — № 9. — С. XXIX).

рядка в личных целях, «без этической санкции со стороны интуитивно-правовой совести, без веры в святость и справедливость своего дела», что приводит к окончательной этической деградации и упадку.[47]

В работе «Социальная революция» Петражицкий расставляет уже несколько иные теоретические и эмоциональные акценты. Неизбежность революционных изменений связывается здесь не с сущностными особенностями интуитивного права, предопределяющими революцию, но с этической деградацией политической элиты, утратившей понимание своего «социально-служебного» смысла. Следствием этого и является «развитие нового интуитивного права», стремящегося к замене права позитивного, которое утратило интуитивно-правовую санкцию справедливости.

Под влиянием нарастающих негативных эмоций, неприятия существующего правового строя возникают различного рода аберрации восприятия, как со знаком «минус», так и со знаком «плюс». Первые выражаются в том, что все, самые нелепые, а иногда просто фантастические обвинения, предъявляемые существующему строю, распространяются с необыкновенной легкостью; существующее государственное устройство признается источником всяческого зла, на него возлагается вся ответственность за переживаемые трудности, в нем усматривается их непосредственная причина, отмечаются мельчайшие недостатки, изъяны в работе государственного механизма и т. д. Вторые выражаются в том, что все свойственное новому государственному устройству объявляется превосходным, наилучшим, полезным, утверждается, что установление подобного строя якобы должно осчастливить человечество.

«Разложение правящих кругов общества и определенное состояние массовой психики, направляемой интуитивным

---

[47] *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. — СПб., 2000. — С. *Л. И.* 396–397.

правом, — пишет далее Л. И. Петражицкий, — может привести — при определенной интенсивности переживания этого права — к социальной революции, тем более жестокой и беспощадной, чем выше эмоциональная сила интуитивно-правовой психики». При этом «если интенсивность переживания соответствующего интуитивного права очень высока, то возникающее на этой почве враждебное отношение к существующему строю часто порождает, по контрасту с этим строем, устремления, слишком далеко простирающиеся в смысле радикальности осуществляемых перемен, которые в результате оказываются несоответствующими уровню общественной психики. Подобный радикализм ведет к тому, что революция выплескивается за границы, очерченные потребностями общества. При соответствующей точке кипения негативных эмоций появляются жестокость, глумление над «контрреволюционерами», ненависть, проявляемая к институтам, переносится на лиц, возглавляющих их... На почве зла, свойственного революции как таковой, помноженного на чрезмерный радикализм... наступает разочарование, реакция, иногда ведущая к восстановлению — на некоторое время — прежнего порядка. Развращенность, неизбежное следствие нигилизма, жестокости, ненависти и т. д., влечет за собой попрание принятых в обществе этических норм, падает нравственность, теряют свои позиции право, религия, культура в целом, и этот упадок оставляет глубокие следы, ослабляющие государственный организм», — таково теперь видение Петражицким причин, психического механизма и последствий социальной революции.[48]

Как уже отмечалось, концепция интуитивного права была воспринята учениками Л. И. Петражицкого, полу-

[48] *Петражицкий Л. И.* Кризисы культуры. Социальная революция / пер. с польского // Право и общество в эпоху перемен. Материалы философско-правовых чтений памяти акад. В. С. Нерсесянца. — М., 2008. — С. 263–266.

чив в их трудах различную интерпретацию. Здесь следует учесть позицию А. Валицкого, полагавшего, что последователей Петражицкого можно разделить на две группы: первая (во главе с М. Лазерсоном)[49] развивала в различных направлениях идеи Петражицкого об интуитивном праве, вторая (Г. Гурвич, П. Сорокин, Н. Тимашев) концентрировала свое внимание на социологии права.[50] При этом все они высоко оценивали идею интуитивного права как этической эмоции справедливости. Так, Н. С. Тимашев отмечал, что благодаря данной идее открываются «новые горизонты для научной интерпретации справедливости».[51] Г. К. Гинс считал идею разграничения интуитивного и позитивного права «одной из наиболее плодотворных идей его философии права».[52]

Понятие интуитивного права использовалось и учениками Л. И. Петражицкого, оставшимися в Советской России. Так, М. А. Рейснер еще в своих дореволюционных трудах пытался объединить концепцию интуитивного права с марксистской идеологией, а после революции выступил с обоснованием идеи «пролетарского интуитивного права». Он, в частности, писал: «Когда перерастают производительный силы тот или иной способ производства... тогда под покровом существующего традиционного права рождается право интуитивное,

---

49 *Laserson M. M.* Positive and «natural» law and their correlation // Interpretations of modern legal philosophies: Essays in honor of Roscoe Pound / ed. with an Introduction by Paul Sayre. — Littleton, Colorado, 1981. — P. 434–439.

50 *Walicki A.* Legal Philosophies of Russian Liberalism. — Notre Dame — London, 1992. — P. 283. — Вместе с тем следует отметить, что данная классификация игнорирует влияние логико-методологических идей Петражицкого, в частности, принципа адекватности научной теории, на ряд его учеников (например, П. А. Сорокина).

51 *Petrażycki L.* Law and Morality / transl. by Hugh W. Babb / with an introduction by Nicholas S. Timasheff. — P. XXXVI.

52 *Guins G. C.* Law and Morality: The Legal Philosophy of Lev Petrazhitsky // Russian Review. — 1957. Oct. — Vol. 16. — № 4. — P. 33.

порою долго растет в бессознательной тиши, наконец... приходит в столкновение с правом позитивным... и на этой почве борьбы двух прав разыгрывается трагедия... революций... Каждый класс становится под знамена своего права, класс угнетающий цепляется за авторитет традиционных символов, идей и государственной практики, восстающий класс опирается... на требование “справедливости”».[53] Как и его учитель, Рейснер полагал, что интуитивное право — это право будущего. «Неподвижный, писаный, чужой, самодержавный закон отступает перед правом гибким, чутким и родным. Право мощное, хотя безвластное, право действительное, не бумажное, право народное, не законное, право, каждый момент рождающееся среди широких народных масс, — это право светится нам конечною точкой нашего будущего развития. Право-справедливость низведет закон на подобающее ему место организационного и социально-хозяйственного плана».[54]

Рассмотрев интуитивное право в общей связи с задачами политики права — науки, призванной, по замыслу Петражицкого, освещать «путь движению права и человечества к идеалу любви»,[55] мы можем сделать вывод о социальном утопизме как основополагающей особенности петербургской школы философии права. Социальный утопизм в истории идей часто сопровождается подчеркнутым стремлением к научной обоснованности конструируемого общественного идеала. Как и все иные варианты социальных утопий, идеал деятельной любви, достигаемый при помощи права, обернулся своей противоположностью. Интуитивное право обернулось «революционным право-

[53] *Рейснер М. А.* Теория Петражицкого, марксизм и социальная революция. — СПб., 1908. — С. 159–160.

[54] Там же. — С. 165.

[55] *Петражицкий Л. И.* Предисловие к сочинению «О распределении доходов» и введение в науку политики права // Киевские Университетские известия. — 1896. — Т. 36. — № 8. — *Л. И.* С. LI.

сознанием», «пролетарским интуитивным правом». «Революционное правосознание» пролетариата было признано источником «права» на основании Декрета о суде от 24 ноября 1917 г., в составлении которого в качестве заместителя народного комиссара юстиции принял самое деятельное участие ученик Петражицкого М. Рейснер. Это и стало той катастрофой, которой так опасался ученый, понимая, что она прервет эволюцию человеческой психики,[56] ведь «зло свойственно революции как таковой».

[56] *Петражицкий Л. И.* К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права // Юридический вестник. — 1913. — Кн. 2. — *Л. И.* С. 32.

Хенрике Шталь

«Правда — процесс оправдания истины в стиле со-истин». Понятия «правды» и «истины» в «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого[1]

1. «Правда — процесс оправдания истины в стиле со-истин»[2]: формула познания А. Белого

В приведенной формуле содержатся *in nuce* основные признаки концепции правды и истины, типичные для Андрея Белого в позднем периоде его творчества. На первый взгляд, это

[1] Философский и историософский трактат «История становления самосознающей души» (в дальнейшем: ИССД, 1925–1931) Андрея Белого до сих пор был опубликован лишь частично и практически не изучен. Всестороннее исследование и последующее издание «ИССД» — задача российско-немецкого проекта, поддержанного немецким фондом НИИСа (DFG) и российским фондом РГНФ. Цитируется по рукописи А. Белого «История становления самосознающей души», хранящейся в Рукописном отделе РГБ в Москве (фонд № 25, 45/1 и 45/2). См. также: *Белый Андрей*. Душа самосознающая. Составление и статья Э. И. Чистяковой. М.: Канон, 1999. Это издание содержит вторую часть ИССД, однако текст этого издания основывается не на рукописи оригинала, а на копии Клавдии Николаевны Бугаевой и отличается множеством грубых ошибок. Кроме того, в ходу были некоторые фрагменты текста, также напечатанные по копиям, а не на основе самой рукописи: глава «Символизм» // *Belyj Andrej*, Centenary Papers, Ed. Boris Christa. Amsterdam 1980. С. 41–51; глава «Душа самосознающая» // Laterna Magica. Литературно-художественный историко-культурный альманах. М., 1990. С. 278–310; *Копер Джон*. Мистик среди схоластов. Андрей Белый и средневековый мистицизм // Литературное обозрение. 1998. № 2. С. 13–20; *Белоус Владимир*. Андрей Белый о храмовом творчестве в XI веке (из «Истории становления самосознающей души») // Hram w historii kultury. Częstohowa, 2001. С. 104–107.

[2] См. ИССД, часть III (гл. «Душа самосознающая»).

определение заключает в себе противоречие: с одной стороны, «правда» характеризуется как *процесс*, т. е. как нечто изменчивое, а с другой стороны, этот процесс является «оправданием», которое, напротив, направлено на установление действительности чего-то как *результат*. В этом случае результат оказывается самой «истиной», отличающейся притязанием на сущность. Однако тут снова обнаруживается парадокс: это *сущностное* определение основано на множестве равноправных «со-истин», предполагающем *релятивизм*.

Названные формы правды и истины, согласно формуле, соотносятся друг с другом посредством «стиля», в котором они иерархически упорядочены: высшая форма — сама «истина», помещенная в центре определения. Она конкретизируется в «правде» посредством стиля, соотносящего «со-истины» друг с другом. Стиль, как способ художественного и индивидуального выражения, выполняет задачу «оправдания истины» в смысле ее превращения в «правду». Таким образом, «правда» воспроизводится творческим актом, т. е. создается в процессе творчества, а не содержится в его результате. «Правда» и «стиль» образуют две стороны одной медали, или, точнее, вместе представляют собой «формо-содержательный смысл»: стиль как процесс соотношения «истин», т. е. мысль в движении, и есть «правда». Итак, противоречия снимаются движением мысли: истина как сущность проявляется в самом акте мышления, соотносящем «со-истины», причем этот акт обладает качеством индивидуальной и творческой деятельности.

Формула истины А. Белого служит толчком к проведению мыслительного действия, сознающего противоположенные позиции и устанавливающего их внутреннюю связь. Тем самым, определение одновременно осуществляет то, о чем оно говорит, т. е. оно может быть охарактеризованным как перформативный речевой акт: теоретический принцип философии сменяется «праксеологическим»[3].

[3] Ср.: «По типу своего философствования Андрей Белый — что вполне очевидно — не «метафизик», а, скорее, «праксеолог», то есть мысли-

Намеченное понимание истины и его выражение в афористической формулировке, требующей мыслительного процесса для своего истолкования, показательны для всего теоретико-философского творчества позднего Белого, в особенности для его *opus magnum* «История становления самосознающего души» (в дальнейшем: «ИССД»)[4], к которому восходит цитируемая формула.

тель, ставящий задачи практические выше задач умозрительных» (*Белоус Вл.* «На перевале». О символичности рубежа 1925/1926 годов — времени зарождения «Истории становления самосознающей души» // Symvol w kulturze rosyjskiej / Redakcija naukowa Krzysztof Duda, Teresa Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, S. 577–586, здесь: с. 578.

4 В сборнике «Символ в русской культуре» (Symvol w kulturze rosyjskiej / Redakcija naukowa Krzysztof Duda, Teresa Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010) будут опубликованы, кроме выше названной работы Белоуса, следующие статьи об ИССД: *Мишке Эва-Мария.* «Душа самосознающая — только символ, иль дух в душе»: Философия символа у позднего Андрея Белого (С. 561–575); *Шталь Хенрике.* «Печать самосознающей души»: Символизм как «плюро-дуо-монизм» у позднего Андрея Белого (С. 587–604); *Хольцман Алла* Специфика аргументативной структуры трактата Андрея Белого «История становления самосознающей души» (С. 605–623); *Одесский Михаил, Спивак Моника.* Андрей Белый между символизмом, антропософией и советской властью: Символизм стиховедения vs. стиховедение символизма (С. 624–636). См. также об ИССД: *Белоус Владимир.* Андрей Белый как философ. Полемические размышления на «вечную тему» // Андрей Белый в изменяющемся мире. К 125-летую со дня рождения / сост. М. Л. Спивак, Е. Б. Наседкниа, И. Б. Делекторская; отв. Ред. М. Л. Спивак. (Научн. Совет РАН «История мировой культуры», Гос. Музей А. С. Пушкина. М.: Наука 2008. С. 263–270; *Мишке Ева-Мария* «Питающая почва на рубеже времен» — спирало-образная модель истории Андрея Белого («История становления самосознающей души»). Конференция, М., Октябрь 2007 (в печати); *Mischke Eva-Maria.* «Glaube an die Zukunft als Mittel, das zum Wissen führt...». Andrej Belyjs individualistisches Geschichtsmodell als Gegenentwurf zum Marxismus // *Bouvier Beatrix, Schwaetzer Harald, Spehl Harald, Stahl Henrieke* (Hrsg.), Was bleibt? Karl Marx heute, Workshop vom 14. — 16. März 2008 anlässlich des 125. Todestages von Karl Marx im Studienzentrum Karl-Marx-Haus in Trier, Friedrich-Ebert-Stiftung. Trier, 2009. S. 269–288; *Stahl Henrieke.* «Der Aufflug des Geistes aus dem Tempel» — Italien in Andrej Belyjs

В этой статье мы попытаемся вскрыть основные признаки концепции истины в «ИССД» и других работах Белого, тесно связанных с этим сочинением.

2. «История становления самосознающей души» как «новая философия»

«ИССД» представляет собой главное сочинение теоретико-философского характера у А. Белого в советское время. Этот фундаментальный труд, содержащий в рукописи более 1200 страниц, остался до сих пор лишь частично опубликованным и является практически неизученным. Рукопись долго считалась утраченной, однако в апреле 2007 года нам удалось найти ее полный оригинал, хранящийся в Рукописном отделе Российской государственной библиотеки (РГБ) в Москве. «ИССД» не была внесена в опись фонда Белого. Исследование «ИССД» и ее издание, сопровожденное критическими комментариями, является задачей немецко-российского шестилетнего проекта, который проводится университетом города Трир и домом-музеем Андрея Белого в Москве под руководством Хенрике Шталь (Трир) и Моники Спивак (Москва). Проект поддерживается фондами НИИСа (DFG) и РГНФ (2006–2012 гг.).

«Geschichte über die Entwicklung der Bewusstseinsseele» // *Ressel Gerhard* (Hrsg.) Deutschland, Italien und die slavische Kultur der Jahrhundertwende. Phänomene europäischer Identität und Alterität. Frankfurt a. M. et. al., 2005. S. 391–408; *Stahl Henrieke*. Гнозис двуединства. Метаморфоза софиологии Владимира Соловьева у Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. Под ред. А. А. Тахо-Годи и Е. А. Тахо-Годи. М., 2005. С. 264–275; *Stahl Henrieke*. From neo-Kantian Theory of Cognition to Christian Intellectual Mysticism: Logical Voluntarism in Vladimir Solovyev and Andrey Bely // Russian Irrationalism in the Global Context: Sources and Influences, ed. Olga Tabachnikova (в печати); *Stahl Henrieke*. «Das Siegel der Bewusstseinsseele». *Andrej Belyjs*. Adaption des Transformismus // Fischer Klaus, Schwaetzer Harald (Hrsg.). Das Bild als Natur- und Weltanschauung bei Darwin und seiner Zeit (в печати).

Белый работал над «ИССД» между 1925 и 1931 гг. и написал бóльшую часть текста еще в 1926 г.[5] Трактат остался незавершенным и имеет несколько слоев правки и переработки, от первых попыток сырой формулировки вплоть до переписки текстовых блоков нáбело. Кроме того, композиция «ИССД» и порядок глав и частей еще не окончательно установлены. Рукопись распадается на три части, но вторая и третья части нередко пересекаются. Трактат можно охарактеризовать как жанровый гибрид, который соединяет в себе дискурсивные размышления на основе исследований как гуманитарных, так и естественных наук (преимущественно — философии и теологии, но и математики, биологии и многих других дисциплин), с афористически и эссеистически изложенными соображениями и, не в последнюю очередь, с отступлениями поэтического и медитативного характера.

Белый задумал «ИССД» как попытку создания «новой» или «цельной философии»[6], сменяющей парадигмы фило-

[5] См. подробнее: *Мишке Эва-Мария.* «Душа самосознающая — только символ, иль дух в душе»: Философия символа у позднего Андрея Белого // Symvol w kulturze rosyjskiej / Redakcija naukowa Krzysztof Duda, Teresa Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo WAM 2010 (в печати). *Спивак Моника.* Андрей Белый в работе над ИССД // Russian Literature 2011 (в печати).

[6] Уже в свой символистский период Белый стремился к основанию новой эры философии, ср., например, его работу «Эмблематика смысла» (1909; цит. по изданию: *Белый А.* Символизм. München, 1969. Репринт изд.: М., 1910. §22. С. 140): «...теория символизма будет не теорией вовсе, а новым религиозно-философским учением, предопределенным всем ходом развития западноевропейской мысли». Ср. в «ИССД», часть II (гл. «Схема композиции»): «Философия целого в анализе этого целого приходит к отдельным, полученным в анализе частям целого, как индивидуальным единством, лежащим в целом, как *индивидууме*; первично данное становится в итоге критической организации этого данного, — индивидуумом, т. е. *организованным комплексом*; на языке общей логики, дедуцированной из теории знания указанной философии, это значит, что общие понятия познавания, категории-ли, методологические-ль принципы, суть многие аналитические единства по отношению к индивидууму целого (sui generis аналитические a posteriori), из которого они вы-

софской и научной традиций Нового Времени установкой на целостную форму, примиряющую науки с религией и искусством на уровне как содержания, так и методов. В этом намерении Белый сходится со своим «первым учителем» Вл. Соловьевым (и его коллегами, например, Л. Лопатиным)[7]. Новизна его целостной философии заключается, согласно Белому, в ее «аритмологическом» методе[8], также названном «моно-дуо-плюрализмом» (или «плюро-дуо-монизмом»), ставшем своего рода «метаметодом», позволяющим соотнести множество гетерономных методов и точек зрения. Этот «метаметод» тесно связан с концепцией истины в «ИССД».

В «ИССД» входят центральные идеи и мотивы прежнего творчества А. Белого, как, с одной стороны, его теоретико-философских работ до-антропософского символизма, связанного с рецепцией, в особенности, идей Соловьева и не-

нимаются, как части; а по отношению к формуемому ими материалу они суть синтетические *a priori* Канта; вопрос об *a priori* и *a posteriori* в этой новой философии снимается с очереди; ...»

[7] Белый считал Соловьева своим первым, а Р. Штейнера — своим вторым учителем. См. подробнее о Соловьеве мою статью: Wer ist Ich? Vladimir Solov'evs «Theoretische Philosophie» (ThP): der Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung christlicher Metaphysik // Zwischen den Lebenswelten. Interkulturelle Profile der Phänomenologie. Symposium zu Ehren von Alexander Haardt / Hrsg. von *Bonnemann Jens, Plotnikov Nikolaj, Siegfried Meike*. Münster u. a. 2011 (в печати).

[8] Ср. в «ИССД», часть II (гл. «Схема композиции»): «...парадоксальный вывод теории знания философии целого есть обусловленность каждого действия многими причинами, и обусловленность любой цели конфигурацией всех целей; все-цельность и все-причинность явлений либо обрывает мысль философа в новый скептицизм, в мысль о бесцельности и беспричинности явлений, либо *заново организует мысль* к попытке ее возвыситься до применения к явлениям мира учений новейших *математических* достижений аритмологии и вариационного исчисления; во всяком случае гносеологический доминион оказывается *обусловленным математикою,* на что иногда и указывают философы современности, например — Гуссерль (в учении о совпадении принципов математической логики с логикой собственно)».

окантианства, так и, с другой стороны, антропософского периода, в который теоретико-философские, но и художественные или автобиографические сочинения Белого основываются на его истолковании ключевых понятий Р. Штейнера[9]. Белый стремился дать в «ИССД» синтез фаз и плодов своего творчества в целом. Однако это соединение ему удается не всегда, так как фундамент его мысли претерпевал в течение его жизни глубокие изменения[10].

В рецепции антропософии для Белого стали существенным прежде всего три тематических комплекса: теория познания (или гносеология), путь эзотерического ученичества и христология, которые в мысли Белого тесно переплетаются и имеют значение не только для его творчества, но и для его образа жизни: согласно символистской идеи «жизнетворчества», Белый стремился к практическому осуществлению теоретически взятых идей в своем собственном «пути жизни»[11]. Его особенно привлекала попытка антропософии, исходя из достижений Нового времени как методологически обоснованных наук и самосознающей

---

[9] Подготовительный материал к «ИССД» содержится в пяти кризисах Белого: «Кризис жизни», «Кризис мысли» и «Кризис культуры» (1918 г.) // Белый Андрей. На перевале. Берлин, 1923; «Кризис сознания» и «Лев Толстой и кризис сознания (1920)» остались неопубликованными.

[10] Собственные замечания Белого о последовательном развитии его символизма скорее заметают следы перемен, чем помогают выявить стадии генезиса идей. См. о «переломе» в его понимании символизма и символа мою статью: «Печать самосознающей души»: Символизм как «плюро-дуо-монизм» у позднего Андрея Белого. Кроме того, см. о развитии его понятия «личности» мою статью: *Der Begriff «ličnost'» in der theoretischen Schriften Andrej Belyjs und Aleksander Bloks* // Studies in East European Thought (Concepts of Person in Russian Intellectual History). Vol. 61, 2–3 (2009). P. 233–41.

[11] См. ИССД, часть III (гл. «Символизм»). Курсив Белого: «...символист же отличен от не символиста совсем не воззрением даже, — *акцентом*, поставленным на острие конца века; на феноменалистической истине, выговоренной эстетически, с жестом Пилата, Сенеки, Петрония: — “*Истина — что?*” Символист — тот же ставит вопрос; и в «*пути*» разрешает его радикально: — “Путь жизни!”».

индивидуальности, развить эзотерическую практику, являющуюся не мистикой, а духовным знанием, корни которого восходят к самому Логосу, Христу.

В антропософском учении о человеке есть одно понятие, в точности соответствующее этой попытке соединения научности и эзотеризма: «самосознающая душа»[12], рассмотрению «становления» которой Белый посвятил свою «ИССД». Р. Штейнер различает три формы души, среди которых самосознающая душа является наивысшей. Традиция теософии, к которой Штейнер примкнул в начале своего пути эзотерического учителя, еще не знала этого «члена души» (с нем. «Seelenglied»)[13], в определении которого стало явно сказываться фундаментальное расхождение будущей антропософии с теософией, находящейся под влиянием восточных учений: самосознающая душа представляет собой место соприкосновения человеческой мысли с жизнью духа и тем самым может превратить эмпирическое «я» человека в духовное «Я», обладающее бессмертием. С понятием самосознающей души Штейнер вводит в восточное учение о человеке, терминологией которого он вначале пользовался, тот элемент, который стал со времен Ренессанса существенным для западных цивилизаций: индивидуальность, основанную на свободном интеллекте, принадлежащем самому человеку (а не ангелу, как еще было принято думать в Средневековье).

Определение самосознающей души у Белого только в общих чертах похоже на характеристику, данную самим Штей-

---

[12] Антропософский термин «Bewusstseinsseele» переводится Белым как «душа самосознающая». Этот перевод выделяет аспект самосознания, или, точнее, самопознания, играющий центральную роль в понимании этой души у Белого. Дословный перевод термина Штейнера — «сознательная душа». В отличие от термина Белого, этот более близкий к немецкому слову перевод получил распространение.

[13] См. подробнее о генезисе понятия «сознательной души»: *Ewertowski Jörg.* Die Entdeckung der Bewusstseinsseele. Wegmarken des Geistes. Stuttgart, 2007.

нером. Исходя из антропософского учения, Белый истолковывает понятие самостоятельно[14]. Он применил его к анализу собственной жизни, которую он рассмотрел именно как «становление самосознающей души»[15]. В «ИССД» Белый переносит стадии ее становления, отмеченные в своей биографии, на развитие европейских культур.

Белый пользуется признаками, приписанными им самосознающей душе, как средством, с помощью которого он анализирует стадии становления этой души, обнаруживаемые в произведениях науки и творчества европейских культур. Он прослеживает в «ИССД» «отпечатки» фаз развития души по биографической модели и, кроме того, ставит диагноз по симптомам, выявляя «заболевания» и «выздоровления» самосознающей души на различном материале: в искусстве, поэзии, философии, теологии, естественных науках, но и в исторических событиях и даже в повседневном быте[16].

Понятие истины играет у Белого центральную роль в концепции самосознающей души. Взаимосвязь обоих понятий обусловлена основным признаком, приписанным самосознающей душе в антропософии: эта форма души стремится — в отличие от обеих других форм — к познанию Истины (и Добра) сама по себе. Так пишет Р. Штейнер в «Теософии»:

---

[14] Для Белого является характерным употребление терминов, в том числе антропософских, в значениях, не совпадающих с первоначальными. Кроме того, Белый создает новые слова-термины для передачи своего понимания антропософских (и других) идей, как, например, его понятия «композиции» и «вариации», являющиеся для Белого типичными формами выражения самосознающей души.

[15] См. ИССД, часть II (гл. «Символизм»): «...вся эта книга — разгляд символизма, как становления души самосознающей; я должен сказать — и на этот раз с гордостью, что мне не нужно было менять своих вех; до порога «а-и» <«антропософии», Х. Ш.> и за порогом я есмь символист».

[16] См. мою статью: *Stahl Henrieke*. «Das Siegel der Bewusstseinsseele.» Andrej Belyjs Adaption des Transformismus. // *Fischer Klaus, Schwaetzer Harald* (Hrsg.) Das Bild als Natur- und Weltanschauung bei Darwin und seiner Zeit (в печати).

«Душа сознательная *соприкасается* с независимой от всякой симпатии и антипатии, существующей самой в себе истиной, <...>»[17]. Поэтому не случайно Белый дает в «ИССД» определение самосознающей души, совпадающее с понятием истины: предлагаемый им метод, позволяющий познать истину, представляет собой выражение самой сущности самосознающей души. Формула правды и истины, которую мы рассматривали в начале данной статьи, построена по аналогии с концепцией самосознающей души, как будет показано в дальнейшем.

3. Понятие истины у самосознающей души

Белый исходит из положения, что человеческое сознание в процессе истории развивается и приобретает все новые формы отношения к миру и к самому себе. Поэтому познание и с ним связанное понятие истины претерпевают изменения. Белый отмечает в этом развитии фундаментальный перелом, являющийся последствием того «события», которое Белый считает центральным для всемирной истории: воскресения Христа. Теорию познания, учитывающую измененное появлением Христа понятие истины, он истолковывает как плод развитой самосознающей души, усовершенствование которой он уравнивает с усваиванием человеком «Христова импульса»[18].

---

[17] Цитируется по переводу, воспроизведенному на сайте: http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=9#32. См.: *Steiner R.* Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung (GA 9), 30. Auflage. Dornach 1978 (tb 6150). S. 41. См. там же S. 37 и сл., выделения в оригинале («Но лишь *та* истина *пребывающая*, которая освободилась от *всякого* привкуса таких симпатий и антипатий, ощущений и т. д. Истина остается истиной, хотя бы все личные чувства восстали против нее. Та часть души, в которой живет *эта* истина, должна быть названа душой сознательной»).

[18] См. ИССД, часть I (10 гл. «Тема воскресения в гнозисе двуединства»): «История импульса [Христа; Х. Ш.] в душе есть история зачатия, ста-

Перейдем к рассмотрению теории истины, приписанной Белым самосознающей душе. Кроме «ИССД» будут использованы тексты, тесно связанные с генезисом этого трактата, в первую очередь, статья Белого «О смысле познания» (1916 г.)[19].

3.1. Христос есть Истина

«ИССД» открывается объемистой главой, посвященной трактовке значения «Христова события» для истории человечества (примерно 140 стр. в рукописи). В этой главе понятие истины выделяется явно: прибегая к знаменитой самохарактеристике Христа в Евангелии от Иоанна, Белый отождествляет Истину с Самим Христом, который есть «истина, путь и жизнь»[20] (Ин 14,6). Эта «Истина» по существу отличается как от логического и отвлеченного понятия истины, развитого в философском эллинизме, так и от юридического понимания евреев, для которых, согласно Белому, истина является соответствием жизни с «законом». Истина Христа, напротив, характеризуется «жизнью в я», освобождающей человека от всех внутренних и внешних условностей:

новления, рождения, роста души самосознающей, до ее поворота на самую телесность; <...>».

[19] *Белый А.* О смысле познания (1916), включая «Поэзию слова», перепечатанные по изданию: Петербург: Эпоха 1922. // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 35–51.

[20] См. там же (6-ая гл. «Стиль евангелий»): «Учению эллинов о свободной истине дается корректив, что она, истина<,> свободна из благодати, т. е. из нового опыта, к которому приготовлял путь крещения водой; эллинский рассудок — засыхающая пустыня, в которой имеющий новый опыт есть «*вопиющий глас*»; ее истина — абстракция; истина из благодати, т. е. полноты нового дня, есть жизнь нового пути, ибо «*Я есмь истина, путь и жизнь*» (Ин, 14,6), а не истина вне пути и жизни; об истине из опыта пути учили стоики; но они не вскрыли корня жизни, а Христос Иисус вскрывает семь ступеней этого корня <...>».

[143] ... Но это же и есть тема Евангелия, или тема Истины, Пути, Жизни в по-новому взятом «*Я*» («Я — воскресение и Жизнь»), в котором истина становится не абстрактной (по<->эллински), не юридической (по еврейству), а — «*путем жизни в Я*», освобождающим человека от всех предпосылок сознания и закона, понятого формально[21].

По отношению к понятию истины из этого следует, что для ее определения не надо искать критерии в общих правилах и законах. Масштаб истины стал имманентным самому акту мышления, который тем самым приобрел всестороннюю свободу и может быть охарактеризованным как сугубо индивидуальное действие, поддающееся исключительно самооценке. Универсальность свободного мышления, отграничивающая мысль от произвола, обеспечивается при этом единством с «Логосом».

Это понятие истины основано на воскресении Христа, Преодолевшего противопоставление духа и материи[22]. Завершение спасения, начатого Его подвигом, для всего мира — задача человечества. Эта концепция Белого про-

---

[21] См. там же: «<...> Логос не закон, ибо он — истина, а истина — не закон; Она: дух истории, который дышит свободно: «*Закон дан через Моисея; благодать же и истина... состоит в том, что Сын пришел в мир*» (Ин 1,17)».

[22] Белый истолковывает воскресение Христа как одухотворение самой материи, своеобразно соединяя атомную модель, развитую Нильсом Бором, с мыслью Соловьева о том, что материя является продуктом распада «всеединства», и с понятием «тела-фантома», созданным Штейнером в связи с его объяснением воскресения. Ср.: «<...> внутри атомов Иисуса она [материя; Х. Ш.] становится внутренней эфирной силой тепла и света: внутри-атомным теплом; овладение им посредством силы Христа-Иисуса есть вскрытие очагов духовной, душевной и телесной жизни, ведущих к преображению («*Свету Фаворскому*»), к воскресению (уничтожение в материи самой энтропии), вознесению, или раскрытию мира материи, доселе не введенной в духовный мир, как нового индивидуума: духовной жизни.» (ИССД, часть I, 10-я гл. «Тема воскресения в гнозисе двуединства»). См. подробнее мою работу: Гнозис двуединства. Метаморфоза софиологии Владимира Соловьева у Андрея Белого.

должает традицию «обóжения»[23] с ее эсхатологической установкой, ставшую характерной для русской религиозной философии начала XX века под влиянием софиологии Вл. Соловьева. В отличие от своих предшественников, Белый усматривает первую ступень всемирного преображения в акте познания, осуществляющем истину в правде посредством монистского преодоления дуализма идеи и явлений и тем самым развивающем «импульс» Христа. Исходя из работ Штейнера, Белый стремился к созданию христианской гносеологии, которую он считал тесно связанной с развитием самосознающей души.

3.2. Познавательный монизм как «логический волюнтаризм»

Свою гносеологию Белый назвал «логическим волюнтаризмом»[24]. Этим названием он хотел подчеркнуть не связь с логикой, а указать на корни познания, восходящие к Самому Логосу как первоначалу мысли[25]. Так как скрытое ду-

---

[23] В отличие от Соловьева, Белый считает целью человеческого развития «обóжение» всех *отдельных* лиц, а не только *человечества в целом*. Ср.: «<…> только в Боге оправдание человека, что значит: оправдание человека — в том, что он станет «*божеством*», ибо тайна человека — в том, что он — Бог; но и –: только в Человеке-Боге — оправдание нечеловеческому Богу; <…>» (ИССД, часть I, 10-я гл. «Тема воскресения в гнозисе двуединства»).

[24] См. ИССД, часть III (гл. «Познание и чувство в самопознании»): «<…> стиль самосознающей души в сфере мысли — логический волюнтаризм, волемыслие, конкретизирующее мир мыслительный в переживанье конкретное, иль в мысле-чувствие». См. также часть II (гл. «Душа самосознающая»): «<…> стиль души самосознающей в сфере мысли есть стиль логизма с тенденцией к волюнтаризму; <…>».

[25] См. там же: «<…> логика души самосознающей не есть аналитика чистых понятий рассудка в кантовом смысле; она есть логика Логоса, некоего конкретно действительного и творческого *начала жизни*; <…>» См. также: *Белый А.* О смысле познания (1916), включая «Поэзию слова», перепечатанные по изданию: Петербург: Эпоха, 1922 // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — С. 51: «...логика антропософии есть Логика Слова: она — Христология.»

ховное ядро человека тоже уходит корнями в Логос[26], оно может быть переведенным из потенциального состояния в актуальное присутствие при помощи познания. В познании высшее «Я» воспроизводится посредством деятельности низшего «я», проявляющегося в воле самого человека, без действия которой акт познания не может состояться. Проникая в мысль, воля превращается из безличного начала в «самосознающее я»[27]. Устанавливая с помощью «волемыслия»[28] связь своего эмпирического существа со своей вечной первоосновой в Логосе, человек сам приобщается к вечности, т. е. его «самосознающее я» достигает бессмертия посредством воссоединения с истиной[29].

---

[26] См. ИССД, часть I (10-ая гл. «Тема воскресения в гнозисе двуединства»): «<...> и встала память: о бытии каждого «*Я*» в «*Я*» Логоса (до создания мира), ибо в изначальном то, что стало «*Я*» каждого, жило, как Слово в Слове». См. также: *Steiner R.* Über die astrale Welt und das Devachan. (GA 88). Dornach, 1999. S. 56: «Als Geistwesen ruhten wir im Logos, als erste Funken in der Flamme des zentralen Lichtes».

[27] См. описание перехода от «рассуждающей души» к «самосознающей душе» в начале XV века у Белого: «<...> воля из сферы родового, безличного сознания появляется в личности, как бы выныривая из бессознания в голову; но этим производится революция в голове; в месте центрального понятия, как регулятора сознания, появляется не *понятие*, как таковое, рассудочное, — появляется *организующая сила* сознания, иль воля к власти сознания, которая лишь в последующей эпохе начинает сказываться в сфере мысли, как *организующая сила идей*; таково определение интеллекта, взятого под формой рассудочной мысли; суть этого интеллекта, что он, как таковой, не рассудочная мысль, а себя самое сознающая воля, иль воля, переживаемая лично и только лично; <...>» (ИССД, часть II, гл. «Душа самосознающая»).

[28] Там же и в др. местах.

[29] В своей «Теософии» (в немецком издании: с. 41) Штейнер излагает, что «я» человека посредством познания, с одной стороны, индивидуализирует истину, а с другой стороны, сам приобщается к вечности. Созданное вечное «я» он называет «Самодухом» (или «Манасом»): «Душа сознательная *соприкасается* с независимой от всякой симпатии и антипатии, существующей самой в себе истиной, Самодух является носителем *той же самой* истины, но только воспринятой и замкнутой через посредство «Я», через него индивидуализированной и воспринятой

Таким образом, впервые появляется его «Я» в собственном смысле, которое Белый также называет «индивидуумом»[30]. По этой концепции, познание становится формой причастия или «умного делания»[31], заменяющего эвхаристию, т. е. путем, ведущим к обóжению человека.

В характеристике своей христианской гносеологии Белый не случайно употреблял выражение «оправдание истины», отсылающее к Вл. Соловьеву и, в особенности, к его «Теоретической философии». В этой поздней и незавершенной работе Соловьева, следующей за его этикой «Оправдание Добра», предпринимается попытка оправдания истины. Оба философа признают волю как основу познания истины[32] и отождествляют истину с Логосом, превра-

---

в самостоятельное существо человека. Благодаря тому, что вечная истина становится, таким образом, самостоятельной и связанной с «Я» в единое существо, само «Я» достигает вечности».

30 См., например: «<...> надо познать себя самого; а *это значит*: *отделить «Я» от личности и увидеть его в индивидууме*; апостол Павел характеризовал это самопознание словами: «Не я, но Христос во мне»» (ИССД, часть II, гл. «Душа самосознающая»). Это познание представляет собой для Белого форму «конкретного самопознания в эпоху души самосознающей» (там же).

31 См. *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago 1965. P. 46 и сл.: «Эта стадия освобождения от познавательных предпосылок в умном деланьи мысли — в медитативном внимании; собственно говоря: лишь вниманьем к понятию понятие отрывается от нам данного мира, который мы видим теперь в своем подлинном виде — отраженным в понятии». Ср. также ИССД, часть II (гл. «Еще раз “*Толстой*” и еще раз Толстой»): «<...> в *контроле* — проплав сознавания: перерожденье в нас сил, направляющих мысль; мысль живая, которую мы называем рассудочной лишь потому, что она оказалась приклеенной к мертвой перчатке души рассуждающей (в нас — не в Толстом), вынимается в опыте этом из мертвой перчатки (об этом опять-таки йоги гласят, и гласит опыт старчества, деланьем *умным* его называя); <...>».

32 См.: *Соловьев Владимир.* Теоретическая философия // Соч. в двух томах. — М., 1990. — Т. 1. — С. 757–831. Там же, с. 819: «<...> замысел — *знать саму истину*».

щая акт мышления в способ «умного делания» и форму причастия Христу. Перенесение примата с теоретической философии на практическую[33] у них связано с рецепцией неокантианства. В «ИССД» Белый продолжает свою символистскую адаптацию риккертианской философии ценностей[34].

Однако гносеологическое обоснование понятия истины в «ИССД» стало принципиально иным по сравнению с доантропософскими работами Белого, а также с «Теоретической философией» Соловьева: исходя из теории познания Р. Штейнера и его критики неокантианцев, Белый

---

[33] См. ИССД, часть II (гл. «Душа самосознающая», курсив Белого): «<…> стиль души самосознающей в сфере мысли есть стиль логизма с тенденцией к волюнтаризму; резонирование здесь, так сказать, волемыслие, есть *сила*, *организующая суждение*, или кантов «практический разум», взявший в руки «теоретический разум» и его переформировавший; <…>».

[34] См. у Риккерта в предисловии ко второму изданию его работы «Предмет познания», в котором он подчеркивает «примат практического разума» (*Rickert Heinrich* Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen und Leipzig, 1904. S. VI). Белый в «ИССД» не раз ссылается на Риккета, ср.: «Самосознанье в пределах разсудочной мысли печатает след свой на формах, в которых мы мыслим; и *«долженствование»* — след тот; теории знаний Риккерта, Штейнера в этом моменте согласны; <…>» (ИССД, часть III, гл. «Познание и чувство в самопознании»). См. о проблеме беспредпосылочности его статью: *Белый А.* О смысле познания (1916), включая «Поэзию слова», перепечатанные по изданию: Петербург: Эпоха, 1922. // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago, 1965. P. 46. Фолькельт упоминается еще в статье «О границах психологии» //*Белый А.* Символизм. München 1969. Репринт издания: М., 1910. С. 468, а также: *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышления о Гете». Воспоминания о Штейнере. М., 2000. С. 125: «Что должны называть чистым опытом мы, в резких контурах показал Иоганн Фолькельт в двух своих книгах “Kants Erkenntnistheorie” и “Erfahrung und Denken”». О рецепции неокантианства и в особенности Риккерта у Белого см.: *Zink Andrea*. Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. München, 1998.

теперь избегает смешения теоретических и психологических предпосылок познания, характерного для работ как молодого Белого, так и Соловьева. Теперь воля уже не является *логическим* требованием теории познания, как это было еще в «Эмблематике смысла» (1909 г.), а лишь ее *психологической* подоплекой[35]. Гносеологию, данную в «ИССД», можно понять как корректив «Теоретической философии» Соловьева.

3.3. Гносеология самосознающей души: конкретный монизм

Гносеологическое обоснование познания истины Белый перенимает из Р. Штейнера, назвавшего свою теорию познания «монизмом мыслей»[36]. В своей гносеологии Штей-

[35] См. подробнее мою статью: Wer ist Ich? Vladimir Solov'evs «Theoretische Philosophie» (ThP): der Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung christlicher Metaphysik // Zwischen den Lebenswelten. Interkulturelle Profile der Phänomenologie. Symposium zu Ehren von Alexander Haardt / Hrsg. von *Bonnemann Jens, Plotnikov Nikolaj, Siegfried Meike*. Münster u. a. 2011 (в печати).

[36] Штейнер сам назвал свой монизм «монизмом мыслей» (см. *Steiner R.* Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. (GA 4). Dornach, 1995. S. 266), но один раз употребляет также обозначение «конкретный монизм», основателем которого он считает Эдуарда фон Гартмана (см. *Steiner R.* Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884–1901. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde. (GA 30). Dornach, 1989. S. 331; он же Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. (GA 001). Dornach, 1987. S. 127). Белый применяет термин «конкретный монизм» к обозначению своей теории познания, которую он, однако, чаще называет «моно-дуо-плюрализмом» (или «плюро-дуо-монизмом»). Этот неологизм, созданный самим Белым (хотя выражение восходит к определению символизма у Э. Метнера, как сам Белый не раз отмечает, ср., например: *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышления о Гете». Воспоминания о Штейнере. М., 2000. С. 56, 250), он также употребляет в характеристике философии и методологии Штейнера (см. ИССД, часть II, гл. «Вариационность внутри ком-

нер исходит из критики фундамента, общего для различных направлений неокантианства, в том числе для Г. Риккерта. Его возражение состоит в том, что неокантианцы не дошли до правильного понимания беспредпосылочности познавательного акта, продолжая признавать знаменитый «тезис о сознании» («Satz des Bewusstseins») Карла Л. Рейнгольда[37], согласно которому сознание со своим содержанием следует считать единственно верной данностью. Штейнер, напротив, обращает внимание на то, что эта данность обусловлена суждением, предпосылкой которого является мышление, создающее его[38]. При этом мышление понимается не как содержание, а как «умная деятельность»[39].

Белый углубился в антропософскую гносеологию в ходе работы над книгой о Штейнере и Гете еще в 1914 г.[40], в ре-

позиции души самосознающей» и там же гл. «Антропософия»): «<...> в философском разрезе др. Ш.<тейнер> себя называет конкретным идеалистом, или конкр. монистом (плюро-дуо-монистом в нашей терминологии); <...>».

[37] См.: *Reinhold Karl Leonhard*. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Zweiter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Faustino Fabbianelli. Hamburg, 2004. S. 43f.

[38] Ср.: *Steiner R.* Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer «Philosophie der Freiheit». (GA 3). — Dornach, 1980. — S. 38f.; Он же. Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. (GA 001). — С. 159; Он же. Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. (GA 2). Dornach, 2003. — S. 36f., а также его Die Philosophie der Freiheit. (GA 4). — S. 70; Он же. Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt. (GA 18). — Dornach, 1985. — S. 479; Он же. Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904–1923. (GA 35). — Dornach, 1984. — S. 313f. Ср. также критику «данности» Риккерта у Белого в ИССД II, гл. «Разбор гл. из “Философии Свободы”».

[39] См.: *Steiner R.* Die Philosophie der Freiheit. (GA 4). S. 43f., S. 51f.

[40] Белый окончил книгу в 1916 г. См.: *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышления о Гете». Воспоминания о Штейнере. — М., 2000.

зультате чего он принял идею Штейнера о том, что теория познания должна признать своей последней предпосылкой сам *акт* мышления как «*положенье* понятия», отказавшись от всех его продуктов, к которым причисляются не только понятия и представления, но и чувственное восприятие[41]:

Штейнер с убийственной ясностью говорит: суждение — положенья [sic] понятия в основу теории знания гносеологически первее понятия <...>[42].

Это понимание познавательного акта приводит к иным результатам, нежели теория символизма у раннего Белого: так как в самом акте мышления совпадают и субъект и объект, являющиеся его порождениями[43], в мыслительной деятельности познание становится «имманентым действительности»[44]. Таким образом решается проблема кантианского дуализма между «вещью в себе» и миром явлений.[45] Познание представляется теперь как движение в полноте всех возможных форм мыслей, посредством которого оно соединяется с действительностью, которая со своей стороны становится только в мышлении «действительностью собственно»: «Мы творим в мире мир»[46]. Эмблематизм познания, являющегося для молодого Белого

[41] См. ИССД, части II (гл. «Символизм») и III (гл. «Познание и чувство в самопознании»).

[42] *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 41.

[43] См.: *Steiner R.* Die Philosophie der Freiheit. (GA 4). — S. 60 и Белый, ИССД, часть II (гл. «Разбор гл. из “Философии свободы”»), ср. также: *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 44.

[44] Там же. — С. 44.

[45] Ср.: *Steiner R.* Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte (Acht Vorträge, gehalten 29. August-6. September 1921 in Stuttgart). (GA 78). — Dornach, 1986. — S. 42.

[46] *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 39.

«сном»[47], относится теперь к *продуктам*[48], выпавшим из законченного акта мышления — они образуют множество относительных истин, которые Белый характеризует как окаменевшие или мертвые понятия[49], жизнь которых можно восстанавливать лишь в акте мышления, прослеживающего их соотношения.

Штейнер показывает это соединение «текучего»[50] мышления с миром явлений на примере треугольника: отвлеченное понятие треугольника никогда не совпадает с одним из его возможных явлений, т. е. конкретных форм треугольников[51]. Но общий треугольник реально содержится в мыслительной деятельности, проходящей *все* его возможные формы, превращая их друг в друга[52]. Это «версатильное» понятие является одновременно и общим, и конкретным, становясь в акте мышления *имманентным* своим явлениям[53]. Исходя из учений Гете о «перворастении» и метаморфозе, Штейнер переносит соединение идеи и явлений в подвижном мышлении «точной фантазии» из области геометрии также на познание чувственно воспринимаемого мира[54].

Эта модель познания существенно изменяет взгляд на истину у Белого: в символистский период для него исти-

---

[47] *Белый А.* Эмблематика смысла // Символизм. — М., 1910. — § 6. — С. 71.

[48] Ср. ИССД, часть II (гл. «Символизм»).

[49] Ср. прим. 68. См. также у Р. Штейнера: *Steiner R.* Der menschliche und der kosmische Gedanke. (GA 151). S. 16f.: «<...> der allgemeine Gedanke[ist] in Bewegung und [erzeugt] die einzelne Form durch sein Stillestehen <...>» («<...> общая мысль движется и создает свои отдельные формы, когда перестает двигаться <...>»; перевод Х. Шталь).

[50] Ср.: «Наше познание 1) текучее, 2) беспредельное, и 3) имманентное правде» (*Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 39).

[51] Ср.: *Steiner R.* Der menschliche und der kosmische Gedanke. (GA 151). — S. 13.

[52] Там же. — S. 16.

[53] Там же. Здесь Штейнер говорит о «versatiles Dreieck».

[54] Там же. — S. 17f.

на лишь «понятие символическое; она символ ценности»[55] и не дается «в совпадении» суждения с предметом.[56] После принятия гносеологии Штейнера Белый считает саму деятельность мышления, воспроизводящего «метаморфозу идей», «конкретной» или «динамичной истиной»[57], также названной им «правдой»[58]. «Правда» не может заключаться в рамках одной системы или содержаться в одной точке зрения, но осуществляется лишь в прохождении «смысловых фигур», образующихся множеством возможных соотношений точек зрений, перспектив и методов[59]. Эту «перемену» «критериев истины»[60] Белый характеризует как свободу «возможности *ставить* фигуру, содеянную из слияния истин абстрактных, пред зрением так или эдак, — вот что стало *правдою* или *неправдою* истин вчерашнего дня», т. е. «*организующей силой*» самого мыслительного творчества: «*правда* — процесс *оправдания* истины в стиле со-истин».[61] Этот фигурально-подвижный способ познания соединяет «в цельность *два* мира» или есть соединение «двух ликов мира в *одно*»[62]: познание становится имманентным миру в процессе его восстановления в акте мышления.

---

[55] *Белый А.* Эмблематика смысла // Символизм. — М., 1910. — § 19. — С. 130.

[56] Ср.: «Бытие, по Риккерту, есть форма экзистенциального суждения; истина суждения вовсе не в его бытии, не в совпадении его с предметом; истина суждения есть норма практического разума, предопределяющая и построяющая мир объекта; объект есть продукт познавательного творчества; этот вывод делаем мы, и мы не можем его не сделать, иначе стройное построение Риккерта обрушивается в пустоту» (*Белый А.* Эмблематика смысла // Символизм. М., 1910. § 6. С. 70).

[57] *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — С. 40.

[58] Там же. — P. 39. Ср. также: ИССД, часть I (гл. 1, 8 «Апостол самосознания Павел»).

[59] См. ИССД, часть II (гл. «Душа самосознающая»).

[60] «Критерии истины — переменились…» См. ИССД, часть III (гл. «Душа самосознающая»).

[61] См. ИССД, часть III (гл. «Душа самосознающая»). Курсив Белого.

[62] См. ИССД, часть II (гл. «Символизм»).

Итак, в антропософский период истина определяется Белым по гносеологической модели Штейнера как *акт* творения «полной действительности»[63] познанием, «правда» которого осуществляется в самом подвижном мышлении. Эта деятельность является для Белого чисто духовным творчеством человека, в котором ««я», «мир», «мысль», творчество, познавание суть единство»[64]. Носителем подвижного мышления Белый считает самосознающую душу, а реальным плодом этого творчества — «индивидуум» человека.

3.4. Самовоспроизведение вечного «я»

У Белого познавательный акт не только создает «полную действительность», но и сообщает познающему «я» вечность посредством соприкосновения с истиной. В этой форме познания человек узнает, что основой его познания является, словами ап. Павла, «не я, а Христос во мне», т. е. осознаются корни его существа в Логосе. Белый подчеркивает, что при этом человек не только не теряет своего «я», но и, напротив, впервые раскрывает свое потаенное духовное «Я» и находит его как носителя Самого Логоса, как «второго Иисуса»:

<...> учение о том, что во всяком «*Я*» живет «*не Я, а Христос*», и что в таком парадоксальном способе жизни «*Я*» — не только не растворяется, но растет во Христе, являя образ и подобие второго как бы Иисуса.

Христология является в теории познания Белого не только ее онтологической предпосылкой, следуя которой воскресение лежит в основе познания истины, но и целью, заключающейся в воссоединении с Христом. Для реального

---

[63] Штейнер говорит о «полной действительности», ср.: Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. (GA 1). — S. 338; Wahrheit und Wissenschaft. (GA 3). — S. 11 и в др. работах.

[64] *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 46.

достижения этой цели, однако, Белый требует перенесения *теории* познания в *практику* познания, под которой он разумеет путь эзотерического ученичества в антропософии. Необходимость такого превращения гносеологии в медитацию Белый пытается обосновать при помощи понятия беспредпосылочности, играющего центральную роль как в неокантианской теории познания, так и в философии Штейнера[65].

Для Белого понятие беспредпосылочности само по себе требует своего практического осуществления, так как если оно останется теорией, то оно является мыслью и тем самым предпосылкой. Поэтому не стоит размышлять о снятии предпосылок познавательного акта только теоретически, их нужно на самом деле «отложить»[66]. Реально отказываясь от них, познающий должен «растворить»[67] все «застылые» понятия в «растворителе»[68] подвижного мышления. Но тогда как весь мир, так и сам эмпирический субъект со своими понятиями, представлениями и восприятиями растворяется в «хаосе», «в который «глазеем» мы»[69], не отличая самих себя от хаоса. Это состояние Белый называет термином

---

[65] Превращение теории познания в эзотерическую практику Белый считает характерным для символизма: «<...> он [символист] спрашивает себя, есть ли граница сознания нечто непереплавляемое, иль обратно; и отвечает себе: ни того, ни этого a priori я сказать не могу; пусть решит *самый опыт*; тут, в отыскании опыта переплавленья сознанья, в работе над миром души, изменяющим сферу телесную (до восприятий) — он отделяется от декадента, эстета и скептика, — силою критического осознания кризиса жизни в себе». (ИССД, часть II, гл. «Символизм»).

[66] См. ИССД, часть III (гл. «Символизм»). См. также: «путь фактического преодоления познавательных предпосылок» (*Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago 1965. P. 46).

[67] См. там же. — P. 39.

[68] Ср. там же. — P. 46: «в застылом понятийном коросте», и P. 39: «Предметы познания — внутри познавательных актов, кристаллы раствора внутри растворителя».

[69] См. ИССД, часть II (гл. «Разбор гл. из “Философии Свободы”»).

Штейнера «чистое наблюдение»[70], представляемое конгломератом без различий и связей, вложенных мыслью в восприятие. В качестве переживания это состояние уравнивается Белым мистическому термину «бездны»[71] и является «порогом» сверхчувственного опыта, который сможет раскрыться на высших ступенях познания (имагинация, инспирация, интуиция по учению антропософии), если познающий разовьет свои способности с помощью определенных упражнений и медитаций.

На «пороге» растворяется и сам субъект, из которого, согласно описанию Белого, теперь выступает наружу «множественность» его духовных, душевных и даже телесных частей, приобретающих сознание и тем самым расторгающих единство бывшего эмпирического «я»[72]. В этой стадии самопознание подвергается опасности или совсем угаснуть и раствориться в множестве частных «я», или, возвращаясь к бывшему сознанию, «поработить» это множество одной из его частей.[73] Подлинному «Я» Белый приписывает, напротив,

---

70 Там же. — P. 45.

71 См. ИССД, часть III (гл. «Символизм»).

72 Там же (гл. «Душа самосознающая», курсив Белого): «Подобно тому, как пророст воли в мысль умножает нам точку понятия в круг таких точек, так личность, единство сознания, ставящая знаки равенства между собою и “я” в ней живущем, в период души самосознающей разорвана ростом в ней “я”; личность есть колыбель; в колыбель был когда- то положен младенец; и крепко привязан до времени был он; но выросши, этот младенец пытается встать; колыбель его рвется на части; пока не осознан процесс отделения “я” от его облепляющей личности, эта личность-личина себя изживает сперва в раздвоеньи, а после — в растройстве (в “распетеряйстве” быть может); являются в ней — двойники, тройники, вдруг выныривая из глухих подсознаний мифических; кажется, что “я” сознания — нет, потому что есть “я” у познанья (души рассуждающей), есть “я” у чувства (души ощущающей), есть даже “я” у процессов природно-телесных, свершающих где-то в мраке свои “козловаки”, подобные актом сознания; личность себя ощущает как лебедь—рак—щука; “рак” — пятит назад; “щука” — тащит в стихию страстей; “лебедь” рвется в мир духа».

73 См. ИССД, часть II (гл. «Природа индивидуального [и XV век]», курсив Белого): «<...> кажущаяся единственность рассыпается во множес-

задачу объединить множество «я» в одно целое, не утрачивая особенности отдельных частей, но превращая их в органы целостного духовного существа, вплоть до одухотворения физического тела. Этот целостный организм и есть «индивидуум» человека, прообраз которого Белый усматривает в объединении Христа с его учениками в церкви[74].

Определение этого деятельного самопознания сходится с характеристикой подвижного мышления, воспроизводящего мир в познании. В соответствии с понятием истины, подлинное «Я» человека не проявляется в одной из частей его существа, но лишь в *подвижной форме* их соотношения. Носителем этого «Я» является организатор множества собственного существа, который и есть самосознающая душа. Ее задача состоит в том, чтобы преобразить человека в «индивидуум», т. е. в бессмертное духовное существо, устанавливая целостное соотношение всех частей человека. Тем самым самосознающая душа достигает своего расцвета в преодолении «порога» или «бездны», приводящих, с одной стороны, к разрушению эмпирического сознания и, с другой стороны, к возможности

твенность; и подстерегает опасность или во множественности рассыпать еще слабое *самосознание*, или уничтожить эту множественность попыткой многие *личности* моей индивидуальности поработить одною».

[74] См. ИССД, часть I (8-я гл. «Апостол самосознания Павел», курсив Белого): «В учении Павла впервые становится ясным, что Иисус в Христе Иисусе есть всякая личность, разорвавшая в себе путы, ставшая индивидуумом и имеющая свои многие личности, относительно которых растущее во Христе «*Я*» поступает так же, как поступает Христос Иисус с учениками; индивидуум не рвет с личностями своего храма-состава, а преобразует их в «*многие обители*» выявления, т. е. промышляет эти обители, облекая их разумом Христа: промышляя действенно, жизненно, опытно, и этим меняя; кроме того: Павел с изумительной четкостью показывает, что акт створения с Христом многих во-едино, т. е. умение ходить в Истине, как в светом наполненном храме, зависит от такого же поступка внутри «Я», себя нашедшего во Христе; — в «Я» умершем замкнуто, воскресшем и вознесенном в духовный индивидуум, створяющий воедино свои члены, составы, души, тела так, как Отец створяет во-едино свои Небеса, Сын — своих учеников».

стать самосознающим духовным, т. е. бессмертным, существом. Итак, требование Белого, предусматривающее перенесение теоретической гносеологии в «праксис»[75] духовного знания, соответствует задаче самосознающей души.

Не случайно понятие «я» у Белого оказывается построенным по аналогии с его концепцией истины: «индивидуум» соответствует понятию «правды», которую надо воспроизвести, а подлинное (скрытое) «Я» — истине, которую надо осуществить в правде, и множество «я» — множеству «со-истин», являющихся как бы материалом для «оправдания истины». Акт создания «индивидуума» и «процесс оправдания истины» совпадают в деятельности самосознающей души.

3.5. Метод самосознающей души: моно-дуо-плюрализм

В своей теории познания Белый стремился к преодолению дуализма как между идеей и явлениями, так между «я» и миром в целом организма[76] и назвал эту концепцию «конкретным монизмом» или «моно-дуо-плюрализмом» (также плюро-дуо-монизмом). Под этим обозначением он также подразумевал метод, характерный для всего творчества самосознающей души, будь то в науке, в искусстве или в жизни. По его мнению, этот метод может адекватно отвечать потребностям современного времени, в котором развитие самосознающей души достигло своего апогея. Открытие этого метода он считал заслугой на-

---

[75] См. о «праксисе»: ИССД, часть II (гл. «Разбор гл. из “Философии Свободы”») и *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 46.

[76] В отличие от Соловьева с его понятием «всеединства», Белый учитывает жизнь организма, который развивается и изменяется, т. е. Белый переносит приницип динамики также в область духовного и божественного. Бог Соловьева, который осуществляется в своей «Софии» как во всеединстве, *не* может развиваться. Таким образом, «всеединство» у Соловьева превращается в систему, или, говоря с точки зрения Белого, в «мертвый» организм.

учной методологии Штейнера и, кроме того, его разработку — плодом своего собственного символизма.

Метод Белого, являющийся скорее «метаметодом», или методологическим принципом, имеет две задачи: с одной стороны, метод служит для развития подвижного фигуративного мышления, с другой стороны, он представляет собой способ передачи и изображения подвижного познания, которое не может быть выражено в отвлеченном изречении, а лишь в целостной композиции.

Белый развил метод «моно-дуо-плюрализма»[77], корни которого восходят еще к его теории символизма, на основе цикла лекций Штейнера «Человеческая и космическая мысль» (1914 г.). В этих лекциях «доктор» различает по аналогии с космосом 12 типов мировоззрений (зодиак), 7 мировоззренческих настроений (планеты) и 3 тона (солнце, земля, луна), взаимодействие которых дает 12 + 7 + 3 возможных форм мировоззрений[78]. Каждое отдельное мировоззрение, взятое порознь, имеет для Штейнера «значение истины» («Wahrheitswert»), представляя лишь одну точку зрения в космосе[79]. Целая истина осуществляется только в круге всех двенадцати мировоззрений[80].

Белый усваивает эту «спиритуальную астрологию»[81] Штейнера, подчеркивая оттенки, которые Штейнер лишь попутно замечает как возникающие во взаимодействии мировоззрений, настроений и тонов друг с другом[82]. Белый ут-

[77] Также назван «плюро-дуо-монизмом» или, отсылая к гносеологии Штейнера и Э. ф. Гартманна, «конкретным монизмом», см. выше.

[78] Штейнер еще упоминает «четвертый тон», не фигурирующий у Белого; ср.: *Steiner R.* Der menschliche und der kosmische Gedanke. (GA 151). — S. 62f. См.: Там же. — S. 58f.

[79] См.: Там же. — S. 64.

[80] См.: Там же. — S. 60.

[81] См.: Там же. — S. 71.

[82] В отличии от Белого Штейнер подчеркивает, что нужно сначала задать вопрос, какое мировоззрение является «в каких областях бытия» «лучшим ключом»; ср.: *Steiner R.* Der menschliche und der kosmische Gedanke. (GA 151). — S. 47.

верждает (математически не совсем правильно) существование $12\times12\times7\times7\times3\times3$ мировоззренческих оттенков. Эта рецепция Штейнера у Белого объясняется влиянием так называемой «аритмологии»[83] его отца Николая Бугаева, который различает в «комплексах» все возможные формы взаимоотношений элементов: abc не есть ни cba, ни bca[84].

Итак, у Белого мысль должна проходить все возможные взаимоотношения элементов, воспроизводя тем самым фигуры, соответствующие констелляциям звезд в космосе, в которых выражается действие духовного мира. Эти фигуры Белый пространственно определяет как «композицию», а их смену во времени как «тему в вариациях» или «ритм». В форме композиции и вариации фигур мыслительных движений образуется, по Белому, индивидуальный стиль[85], посредством развития которого человек познает истину как правду в выше изложенном смысле и создает самого себя как духовного индивидуума[86]. Носитель этой фигурообразующей деятельности — самосознающая душа[87].

Композиция и вариация являются для Белого единственным способом для передачи «логического фигурализма»[88] познания самосознающей души. Идея может отражаться только в «сомыслии» или «имагинации смысла»[89], воспроизводимой в пространственной и временной композициях, и никогда — в отдельных застывших элементах. Поэтому Бе-

---

[83] См. об «аритмологии» статью Николая Бугаева «Математика и научно-философское миросозерцание» (http://predela.net/modules/Books/files/Bugaev_NV_matematika.doc, 01.12.2010).

[84] См. *Бугаев Николай*. «Основные начала эволюционной монадологии» (62.) (http://www.i-u.ru/biblio/download.aspx?id=4586, 10.12.2010).

[85] См. ИССД, часть II (гл. «Природа индивидуального [и XV век]»).

[86] См. там же (гл. «Схема композиции»).

[87] См. там же (гл. «Символизм»). См. о связи самосознающей души с порождением вечного высшего «я»: *Steiner R.* Theosophie. (GA 9). — S. 46.

[88] См.: ИССД, часть III (гл. «Биологический трансформизм в трансформизме»).

[89] См.: там же (гл. «Трансформизм»).

лый сравнивает отображение идеи, например, с радугой, которая «возникает из» «капель» «в преломлении совокупности преломлений»[90], а никогда не содержится в одной капле:

<...> в преломлении совокупности преломлений — процесс наростания смысла беспрерывен, текуч: в нем отдельные смыслы суть капли: радуга возникает из них; это — смысл. Или истины — нет, или истина — жестикуляция смыслов. Учение о динамической истине предполагает ее, как текучую форму <...>.[91]

Поэтому Белый кладет в основу своих анализов в «ИССД» принцип композиции и вариации, рассматривая формы выражения и стадии развития самосознающей души в истории европейской культуры. По его мнению, в теории символизма самосознающая душа приходит к познанию самой себя, сознательно развивая метод моно-дуо-плюрализма[92].

4. Заключение: Философия как искусство медитации

Понимание истины у Белого основано на теории познания, которую он, исходя из антропософии, переводит в эзотерическую практику. Подходящим способом как для развития, так и для выражения этой практики является для Белого метод моно-дуо-плюрализма, осуществляющийся в подвижном фигуративном мышлении, которое можно охарактеризовать как искусство мысли. Мышление в формах композиции и вариации делает для него возможным создание желаемой «новой» или «цельной философии», которую он смог бы назвать также «философией самосознающей души»[93].

---

[90] Ср.: *Белый А.* О смысле познания (1916), включая «Поэзию слова», перепечатанные по изданию: Петербург: Эпоха, 1922 // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 40.

[91] Там же. — P. 40.

[92] См. ИССД, часть II (гл. «Символизм»).

[93] Белый характеризует мышление Апостола Павла как «философию самосознающей души». Эта характеристика соответствует замыслу само-

Это искусство мысли предполагает медитативную тренировку, которую Белый называет как «йога мысли» или «умное делание»[94]. Этим выражением Белый указывает на православную традицию Иисусовой молитвы, являющейся формой внутреннего причастия. Молитва имеет ступени, ведущие от опорожнения сознания к проникновению молящегося Христом. Несмотря на отдаленное сходство этой молитвенной практики с описанным путем познания у Белого, также ведущим к единению с Христом, Белый следует не за православной традицией, а за антропософией, заменяя молитву «умными» упражнениями и медитациями по указаниям Р. Штейнера.

Медитативное искусство мысли Белый считает характерным для самосознающей души. Поэтому самосознающая душа является не только темой трактата «ИССД», но и силой, создающей ее. Белый стремился к тому, чтобы самосознающая душа оставила свою «печать» в — хотя и незавершенной — композиции трактата. Для достижения этой цели Белый использовал при самом создании трактата «ИССД» метод самосознающей души: моно-дуо-плюрализм, представляющий собой одновременно инструмент подвижного мышления и художественную форму его выражения. Этим объясняется гибридный характер трактата, явно обладающего поэтическими свойствами.

го Белого в ИССД. См. там же (гл. 1, 8: «Апостол самосознания Павел»): «У Павла аллегория — реально обведенный контур символа: линией мысли; она — тень символа; она налагаема на него; это потому, что между рассудком и сферой Духа у Павла есть им осознанный новый душевно-духовный орган; орган — самосознающая душа; самое раскрытие ритма Евангелий оттого принимает у него вид философии самосознающей души, которая рождается как следствие переработки рассудка нашим Я, соединенным с Христом».

[94] См. выше прим. 31. См.: *Белый А.* О смысле познания (1916) // Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). — Chicago 1965. — P. 47: «иога мысли».

Н. А. Дмитриева

Человек и история: к вопросу об «антропологическом повороте» в русском неокантианстве

Моему Учителю
Юрию Алексеевичу Муравьеву
in memoriam

Причины, побудившие молодых российских интеллектуалов обратиться на рубеже XIX–XX веков к неокантианству, известны. Открытия, сделанные в математике и естествознании во второй половине XIX в., а также процессы интенсивной дифференциации внутри предмета гуманитарных наук уже не укладывались ни в спекулятивные построения философских систем послекантовского идеализма, ни в упрощенные схемы так называемого вульгарного материализма. Марксизм же представлялся большинству современников исключительно социально-экономической теорией... Для объяснения набирающего темпы научного прогресса и сопутствующих ему изменений в обществе и культуре требовалась гибкая методология и развитая философская система. Создать такую философию и методологию стало задачей неокантианства, важное место в котором заняла Марбургская школа[1].

[1] В статье речь пойдет о философах преимущественно Марбургской школы неокантианства и их русских последователях как наиболее репрезентативных, на мой взгляд, представителях неокантианства в целом.

Появление и распространение неокантианства в России означало, что развитие науки и сопутствующие ему социальные процессы проходили здесь не менее бурно, чем на Западе, и требовали философского объяснения. Этим же можно объяснить и назревшую в российском интеллектуальном сообществе необходимость противопоставить мистико-религиозным исканиям научно-фундированную философию. Основываясь, с одной стороны, на «безусловном усвоении западного наследства», философское творчество русских последователей неокантианских школ, вынужденное отвечать на вызовы культурно-исторической ситуации, вбирало в себя, с другой стороны, имевшиеся в России «своеобразные и сильные культурные мотивы»[2], что обусловило появление особого историко-философского феномена — русского неокантианства.

Одним из таких «вызовов», сыгравшим, по всей видимости, *определяющую* роль в формировании русского неокантианства, следует считать слабость и незавершенность в России исторического проекта Просвещения как в области философии, так и в обществе в целом. Философская мысль в России вплоть до рубежа веков развивалась в основном в русле литературной критики и публицистики при преимущественном внимании к злободневным социально-политическим и этическим вопросам... Эта особенность определила основные задачи в деятельности русских неокантианцев.

Во-первых, «онаучивание» философии. Это означало, с одной стороны, *секуляризацию* философского знания, то есть очищение содержания философии от мировоззренческо-идеологической составляющей, в первую очередь — религиозной[3]. Это было тем более важно, что для их главных оп-

---

[2] От редакции // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн. 1. М., 1910. С. 13.

[3] *Б. В. Яковенко.* О задачах философии в России // Б. В. Яковенко. Мощь философии. СПб., 2000. С. 658.

понентов — русских религиозных мыслителей — философия по преимуществу представлялась именно «*мировоззрением*»[4]. С другой стороны, «онаучивание» философии требовало *спецификации самого предмета* философии[5], который бы отличался от предметов всех других наук и прежде всего психологии и теологии.

Во-вторых, необходимо было определить и обосновать общие теоретические принципы «прикладной» философии, под которой русские неокантианцы вслед за Кантом, Наторпом и отчасти Риккертом понимали прежде всего педагогику, или теорию воспитания (С. И. Гессен[6], М. М. Рубинштейн[7], Б. А. Фохт[8], С. Л. Рубинштейн[9] и др.), что неиз-

---

[4] См., напр.: *Е. Н. Трубецкой*. Панметодизм в этике. (К характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 2 (97). С. 165. Примечательно, что в те же годы в Германии «голод по мировоззрению» у молодого поколения констатировал В. Виндельбанд и считал, что следствием этого «голода» стало появление неогегельянства и «религиозного уклона», правда, не в собственно философском течении, а в его «индивидуальных и литературных формах». См.: *W. Windelband*. Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede in der Sitzung der Gesamtakademie am 25. April 1910. Heidelberg, 1910. S. 7. — (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 10. Abh.).

[5] См.: *Б. В. Яковенко*. О задачах философии. С. 654.

[6] См.: *С. И. Гессен*. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995.

[7] См.: *К. В. Фараджев*. Несостоявшаяся альтернатива: неокантианская педагогика в России в начале XX в. // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М., 2010. С. 400–414; *М. М. Рубинштейн*. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. В 2 т. / Ред.-сост. Н. С. Плотников, К. В. Фараджев. М., 2008.

[8] См., напр.: *Б. А. Фохт*. Перечитывая античную классику // Педагогика. М., 2000. № 8. С. 64–72; *Б. А. Фохт*. Педагогические идеи Сократа // Дидакт. М., 1998. № 1 (22), январь — февраль. С. 60–64.

[9] *С. Л. Рубинштейн*. Принцип творческой самодеятельности. К философским основам современной педагогики (1922) // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 89–95.

бежно должно было привести их к исследованию проблемы человека.

Незавершенность Просвещения в России обернулась еще и другой особенностью русской интеллектуальной традиции: формированием своеобразного общественного слоя — русской интеллигенции. К интеллигенции принадлежали и русские неокантианцы, многие из которых не только сочувственно относились к идее революции, но и входили в различные революционные группы и партии, что не могло не привести их в самую гущу исторических событий того времени. Кантианское понятие человека как активного и автономного субъекта, переосмысленное в неокантианстве, стало для них искомым звеном, связавшим воедино идеи общественного переустройства, воспринятые ими из произведений теоретиков русского и европейского революционного движения, и представления о человеке, сформулированные в сочинениях русских писателей — Н. Г. Чернышевского, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. М. Горького... Непосредственное участие в историческом процессе и вовлеченность в «антропологически» ориентированную окололитературную дискуссию оказались в свою очередь теми «культурными мотивами», которые во многом *пред*определили последующий «антропологический поворот» в русском неокантианстве.

Проблема человека в марбургском неокантианстве

Необходимо заметить, что поворот к проблеме человека в русском неокантианстве совершался параллельно, независимо и даже несколько опережая схожие процессы в немецком неокантианстве. В трудах марбургских «классиков» были обозначены лишь подступы к философской антропологии: антропологическое учение о человеке в рамках неокантианской традиции впервые получило оформление только в поздних работах Э. Кассирера. Однако имен-

но труды Когена и Наторпа заложили необходимый фундамент и обозначили проблемы, для решения которых необходим был поворот философской рефлексии к человеку. В определении понятия человека в марбургском неокантианстве раннего периода оказались сопряжены подходы к человеку, разработанные в рамках сразу нескольких философских дисциплин: этики, социальной философии, философии права и философии истории[10].

Коген полагал, что *антропология* как особая научная дисциплина «биологична», т. е. она исследует физиологическую и психологическую природу индивидуального человека[11], и потому основанием антропологии могут быть только «опытные знания», полученные психологией[12]. Поэтому Коген противопоставляет антропологии *антропономию*[13], обозначая таким образом учение о *средствах* разума, «данных нам для установления нравственных идей как в психологической природе человека, так и во всеобщем состоянии человека-культуры»[14], а также о *способах* применения нравственного закона относительно эмпирического человека[15]. Иными словами, в антропономии речь идет об «объективно-практической» реальности нравственного закона[16].

---

[10] В этом разделе я лишь коротко суммирую идеи марбургских неокантианцев, прежде всего Г. Когена, более подробно изложенные мной в статье: *Н. А. Дмитриева*. Неокантианство и Лев Толстой: от «наукоучения» к учению о человеке // Неокантианство немецкое и русское... С. 379–400.

[11] *H. Cohen*. Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877. S. 274.

[12] См.: *H. Cohen*. Ethik des reinen Willens (1907) // H. Cohen. Werke. Bd. 7. Hildesheim; N. Y., 1981. S. 8.

[13] *H. Cohen*. Kants Begründung der Ethik (1877). S. 273; *ibid*. 2. Aufl. Berlin, 1910. S. 310. Этот термин лишь однажды употребляется Кантом в «Метафизике нравов» для обозначения учения, «устанавливаемого безусловно законодательствующим разумом». См.: *И. Кант*. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 448.

[14] *H. Cohen*. Kants Begründung... (1877). S. 274.

[15] Там же. S. 275.

[16] Там же. S. 328.

Понятие антропономии встречается у Когена лишь однажды, впоследствии ее задачи переходят к этике, в рамках которой и разрабатывается понятие человека. Человек в этике Когена не имеет ни психологического, ни социологического измерения, он предстает в ней исключительно как субъект культуры и мировой истории[17]. «Двусмысленности», которые возникают, однако, и в таком толковании человека, Коген трактует как «стадии в развитии понятия человека». В этом смысле «индивид», или «лицо» (Person)[18], — это «собирательное» понятие, означающее некое «множество» эмпирических людей, какими они предстают в культуре и истории. Понятие же *человека* связано у Когена с совокупностью людей, или «всеобщностью» (Allheit)[19]. Но это не «простая абстракция», а единство, в которое сведено, согласно Когену, «всё разнородное многообразие и различие людей»[20] и которое достижимо только в *идее*[21]. Поэтому «единство человека» следует понимать как бесконечную задачу, или конечную цель этики, достижимую только «в истинном единстве, а именно — в человечестве», в продвижении к которому человек с точки зрения всеобщности может занимать различные стадии и уровни, начиная с индивида[22].

Человек, по Когену, впервые обнаруживается в *деянии*[23]: «человек превращается в человека благодаря деянию, если только он на него способен»[24]. Способность к волеизъявле-

---

[17] *H. Cohen*. Ethik des reinen Willens. S. 96.

[18] Коген часто употребляет понятия «индивид» и «лицо», а также «душа» как синонимичные. См., напр.: там же. S. 188–189, 299.

[19] Там же. S. 7.

[20] Там же. S. 209.

[21] Там же. S. 210–211. Коген считает, что такое понимание человека встречается и у Канта, когда тот пишет о людях как «разумных существах» (Там же. S. 445).

[22] Там же. S. 8.

[23] Там же. S. 72.

[24] Там же. S. 168.

нию и деянию (поступку) определяется наличием у индивида самосознания, причем конечной задачей самосознания является, по сути, не индивид, а государство, точнее, «единство государственной воли»[25]. Коген объясняет это тем, что самосознание означает «единство воления», которое возможно только в результате объединения «я» и «ты». Однако «ты» появляется только в том случае, если «другой», или «он», в процессе правового деяния в соответствии с общественным договором становится в определенную связь с «я», которое, в свою очередь, «приводится к своему подлиннейшему раскрытию». А раз речь идет о договоре и праве, то условием их осуществления может быть только государство[26]. Похожую мысль высказывает и Наторп, когда пишет, что только «подлинная общность (Gemeinschaft) освобождает индивидуальность», обеспечивая «всестороннее раскрытие сущности человека»[27].

С появлением самосознания возникает возможность самоопределения человека. Под «самоопределением» Коген понимает определение и реализацию самости человека через отдельные поступки[28] и потому считает «самоопределение» «вторым значением» понятия автономии.

«Первое» же значение понятия автономии Коген связывает со свободой. Свобода у Когена связывается, в свою очередь, с нравственным законом (категорическим императивом), поскольку нравственный закон есть лишь функция практического разума: моральный субъект выступает как автор и одновременно как адресат этого закона. Из известных формулировок кантовского категорического императива Коген предпочитает тот, в котором речь идет о человеке как цели[29], поскольку в нем декларирует-

---

[25] Там же. S. 249.

[26] Там же. S. 213.

[27] *P. Natorp.* Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart, 1899. S. 199.

[28] *H. Cohen.* Ethik des reinen Willens. S. 346–347.

[29] См.: *И. Кант.* Основоположение к метафизике нравов // И. Кант. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 169.

ся нравственная «идея человечества и политическая идея социализма»[30]. Идея человечества означает, согласно Когену, «преимущество человечества как цели», в котором человек выступает как «цель сама по себе». Идея же социализма обращена прежде всего к конкретному человеку. В ней уже конкретный единичный человек предстает как «конечная цель» (в терминологии Канта) или «самоцель» (в терминологии Когена)[31], поскольку именно в конкретном человеке, согласно этой идее, «понятие человека впервые находит свое завершение»[32]. В этом и заключается, согласно Когену, «*новый смысл свободы*»[33], т. е. свобода мыслится Когеном не просто как идея, а, «*подобно всем идеям, как факт, сила и власть*»[34].

Возможность реализации нравственного закона и, соответственно, понятия человека обусловлена, по Когену, правом и государством[35]. Есть только одна «добродетель»[36], которая, пишет Коген, «освобождает меня от анархических, а также от мистических сомнений в абсолютной нравственности права и государства». Эта «*добродетель (...) суть справедливость*»[37]. Далее он поясняет, что право справедливости — это «право человека» и вместе с тем «естественное

---

[30] *H. Cohen*. Ethik des reinen Willens. S. 319.

[31] Согласно Наторпу, социалистическая общность означает «признание индивидуальной автономии как основания социального единства». См. об этом: *N. Jegelka*. Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik. Würzburg, 1992. S. 91.

[32] *H. Cohen*. Ethik des reinen Willens. S. 320.

[33] Там же. S. 321.

[34] Там же. S. 315.

[35] См.: Там же. S. 249.

[36] Коген использует это понятие в его первоначальном значении — «делания добра», т. е. пути осуществления нравственного закона. См., напр.: *Г. Коген*. Элементы иудейской этики. Любовь и справедливость в понятиях «Бог» и «человек» // Будущности. Научно-литературный сборник. Приложение к еженедельному изданию под ред. С. О. Грузенберга. Т. 2. СПб., 1901. С. 214.

[37] *H. Cohen*. Ethik des reinen Willens. S. 597.

право» в государстве. Без государства невозможно «право человека», а без «права человека — право государства как государства справедливости»[38]. Справедливость образует фундамент государства, без нее в государстве господствует классовое право, или право силы. Справедливость венчает все другие добродетели, «превращаясь в добродетель нравственного *идеала*». Только через нее может найти воплощение двоякое понятие человека как индивида и как всеобщности[39].

Подобно Когену, Наторп видит идеал человечества в «образовании общности и тем самым привитии нравственности ко *всей* жизни народа»[40]. И для реализации этой цели, полагает Наторп, не нужны «ни чудо, ни знак из другого мира», а только «единственное мужественное решение человечества, во всем следовать человеческому разуму: *Sapere aude*!»[41]...

Расцвет марбургского неокантианства пришелся на революционную эпоху, что и обусловило необходимость выяснить, как выражается сущность человека в контексте истории и, в частности, революции — события, которое преобразует все сферы жизни человека.

И Коген, и «красные кантианцы»[42] в целом следовали кантовской оценке революции. Кант же хотя и отрицал *юриди-*

---

[38] Там же. S. 615–616.

[39] Там же. S. 616.

[40] *P. Natorp*. Sozialpädagogik... S. 245.

[41] Там же. S. 249. Наторп цитирует известный просветительский лозунг Канта: *И. Кант*. Что такое просвещение? // И. Кант. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 127.

[42] Это выражение («die roten Neukantianer») встречается в шуточном стихотворении на совместной фотографии К. Форлендера и Ф. Штаудингера, приложенной к письму от 13.07.1901 г., которое было отослано из Золингена в Марбург П. Наторпу (UB Marburg, Hs. 831: Nachlaß Paul Natorp, Nr. 482): «Hier sitzen die bösen Beiden, / Die 'roten Kantianer' genannt. / Sie reichen dem Bruder in Marburg / Im Geiste als Drittem die Hand» («Здесь сидят два злодея, / Прозванные 'красными кантианцами'. / Они протягивают брату по духу / Как третьему в Марбурге руку»). Приведено в кн.: *U. Sieg*. Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukan-

ческое право народа на революцию, поскольку в результате происходит «ниспровержение всякого права» и возникает необходимость нового общественного договора[43], тем не менее полагал, что революции «осуществляет сама природа» человека, и потому ими следует «пользоваться не для оправдания еще большего угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществить единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах свободы»[44]. Поэтому и Великая французская революция, даже будучи «полна горем и зверствами»[45], была для Канта историческим доказательством наличия в человеческом роде «моральной тенденции»[46], «морального начала»[47].

Коген, развивая кантовскую мысль, считает, что в случае, если формальное право того или иного государства оказывается в противоречии с *идеей* государства[48] и естественным правом[49], то из самой идеи государства следует хотя и не юридическое, но всемирно-историческое *право революций*. В этих «вспышках» «возгорается», конечно, «не только чистейшая нравственность» — в них также выходит наружу «достаточно много шлака», оставшегося с времен «без-

tianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg, 1994. S. 296 (здесь единица хранения указана ошибочно).

43 *И. Кант*. Метафизика нравов // И. Кант. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. С. 376 (§ 52).

44 *И. Кант*. О вечном мире // И. Кант. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1994. С. 439 (прим.).

45 *И. Кант*. Спор факультетов / Пер. с нем. Ц. Г. Арзаканяна, И. Д. Копцева, М. И. Левиной. Отв. ред. Л. А. Калинников. Калининград, 2002. С. 202.

46 Там же. С. 200.

47 Там же. С. 202.

48 Ср.: Там же. С. 206.

49 В понятии «естественного права» Гуго Гроция был выражен такой «высокий этический смысл», пишет Коген в «Этике чистой воли», что «всё новое и новейшее время было овеяно его духом, окрылявшим Реформацию и Революцию» и вдохновившим Канта и Фихте. См.: *H. Cohen*. Ethik des reinen Willens. S. 70.

нравственного позитивного естественного состояния». Однако и то, и другое каждый раз являет собой «битву титанов нравственного мученичества и духовной силы»[50].

Наторп, оказавшийся свидетелем революции в Германии 1918–1919 гг., воспринял это событие как процесс освобождения труда — труда, который должен стать «основой для построения здоровой, достойной человека жизни»[51]. По поводу «безоговорочного радикализма» революции он заявлял, что не нужно сомневаться относительно «высших и чистых целей революции»: «Она действует против насилия средствами насилия. Стоит ли этому удивляться? Кто-нибудь учил ее другим способам?»[52].

Обращение к проблеме человека в русском неокантианстве

1. Лев Толстой в размышлениях русских неокантианцев

«Да», — могли бы ответить на наторповский вопрос русские неокантианцы, имея в виду Л. Н. Толстого. При всей своей симпатии к революционерам как «лучшим, высоконравственным, самоотверженным, добрым людям»[53] Толстой категорически отвергал их понимание свободы (как он его понимал[54]) и их метод — революционное насилие, предлагая использовать для борьбы со злом только обществен-

---

[50] *H. Cohen*. Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. Berlin, 1910. S. 529.

[51] *P. Natorp*. Philosophie der Arbeitslosigkeit // Kunstwart. Bd. 32, H. 2. 1919. S. 53.

[52] *P. Natorp*. Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. Berlin, 1920. S. 35.

[53] *Л. Н. Толстой*. Предисловие // В. Г. Чертков. О революции. Насильственная революция или христианское освобождение? Christchurch, 1904. С. V. (Свободное слово. № 89.)

[54] Согласно Толстому, «под свободой революционеры понимают то же, что под этим словом разумеют и те правительства, с которыми они борются, а именно: огражденное законом (закон же утверждается насилием) *право каждого делать то, что не нарушает свободу других*» (там же).

ное мнение, или, по выражению самого Толстого, «разумное убеждение на основании общих для всех законов разума»[55]. Толстой полагал, что «разрушаются все самые кажущиеся непоколебимыми оплоты насилия (...) только уяснением каждым человеком для самого себя смысла и назначения своей жизни и твердым, без компромиссов, бесстрашным исполнением во всех условиях жизни требований высшего, внутреннего закона жизни»[56].

Отто(н) Петрович Бук[57], русский неокантианец, в своей статье «Лев Толстой»[58], написанной в начале Первой русской революции (1905–1907), показывает, что центральной проблемой в толстовском учении о человеке является именно положение о свободе. Это положение Толстого Бук формулирует в экстремально категоричной форме: «Человек *должен* быть свободен — или *не должен быть*»[59]. Гарантом свободы человека является у Толстого разум, но, полагает Бук, следуя в большей степени духу кантианства, чем букве толстовского учения[60], это, «конечно, не чужой, навязан-

---

[55] Там же. С. VI.

[56] Там же. С. VIII.

[57] О. П. Бук (1873, Санкт-Петербург — 1966, Париж) происходил из немецкой семьи, осевшей в Санкт-Петербурге, окончил физико-математической факультет (специальность «Химия») Санкт-Петербургского университета (1896) и сразу уехал стажироваться в Хайдельберг, где увлекся философией, в результате чего сменил и специальность, и университет (на Марбургский), который окончил в 1904 г. и где в 1905 г. защитил диссертацию «Атомистика и Фарадеево понятие материи. Логическое исследование».

[58] *O. Buek*. Leo Tolstoi // Kampf. Zeitschrift für gesunden Menschenverstand. Berlin. Jg. 2. Nr. 19, 24. Februar 1905. S. 539–543; Nr. 20, 3. März 1905. S. 575–579.

[59] Там же. S. 541.

[60] Толстой, будучи религиозным человеком, не мог, конечно, исключить из своего учения Бога, которого понимал как «силу, пославшую нас в жизнь и *давшую* нам в этой жизни одного несомненного руководителя: наше разумное сознание» (курсив мой. — *Н. Д.*). См.: *Л. Н. Толстой*. Царство божие внутри вас // Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений. Сер. 1. Т. 28. М., 1957. С. 293.

ный разум, (...) а собственный спонтанный, самовластный разум. И поэтому свобода человека суть собственный закон, закон его бытия (Daseins), который никто иной, а только человек сам может себе дать, если он хочет быть. Свобода — это самозаконодательство, или автономия»[61].

Уже сама личность Толстого, согласно Буку, воплощает собой его идеал человека, в котором человек предстает как «совершенно свободный дух» с его стремлением к «бесконечности», с «высшим принципом» и «широким сердцем», готовый «принять в свою душу всё человечество»[62]. «Ирония истории» заключается в том, пишет Бук, что, похоже, мы вынуждены наблюдать, как «отважный защитник и поборник автономии этического разума» пытается основать эту автономию «на гетерономии» — на «внешнем законодательстве Библии, Нового Завета»[63]. Приверженность Толстого «к двойственному, полному противоречий христианскому учению» Бук считает ошибочной[64]. Он показывает, что на самом деле Толстой заимствует ход рассуждений не из книг Нового Завета, а последовательно формулирует свои собственные идеи, к которым он пришел в результате «личного переживания» «прекраснейших и возвышеннейших изречений Христа»[65]. Нагорная проповедь, согласно Буку, превращается в интерпретации Толстого в «политическое учение», в котором «страдающее человечество» «должно узнать свой идеал»[66]. Толстому как одному из «глашатаев новой эпохи, борцу за антиавторитарный идеал» пришлось «ради человечества овладеть *новым* средством борьбы, *новыми* и неизвестными путями победы, чем те, которыми пользуются их противники»[67]. Бук знает о критике этой толстовской доктрины теоретиками и практиками ре-

[61] *O. Buek.* Leo Tolstoi. S. 541.

[62] Там же. S. 539.

[63] Там же. S. 576.

[64] Там же. S. 540.

[65] Там же. S. 576–577.

[66] Там же. S. 540.

[67] Там же. S. 542.

волюционного движения, об их обвинениях самого Толстого в реакционности, а его доктрины — в «политической слабости». Но в отличие от оппонентов Толстого Бук видит в его доктрине непротивления «просто революционный принцип, без каких-либо отступлений и уступок, разумеется, не романтический путчизм, не кокетничанье с кровавыми фантазиями заговорщиков, а *непрерывно продолжающуюся революцию* как *сущность* самого человека, *революцию как метод*»[68].

В поддержку такой трактовки толстовского принципа позднее выступил Борис Леонидович Пастернак, тоже ученик Когена. Пастернаку представлялось, что в самом Толстом как человеке «особенно сказался» дух революционности[69]. «Нашу революцию» Пастернак определяет «как явление нравственно-национальное»[70] и «отдаленно сравнивает (...) ее действие с действием Толстого, возведенным в бесконечную степень»[71]. И поясняет, что под «действием» Толстого он понимает «морализование», которое немыслимо без «возвышающего сознанья личной правоты», иными словами, без самосознания и самоопределения, — «а только это и было и останется революционным»[72].

«Самое большое впечатление моей юности до революции, — как бы развивая эту мысль Пастернака, напишет Сергей Леонидович Рубинштейн в 1958 г., — жизнь и смерть Л. Толстого. Не содержание его учения, а именно его жизнь и смерть. Ничего не желал я себе так, как подобной смерти — смерть, которая была бы завершением лучших устремлений жизни и ее оправданием»[73]. Под воздействием идей

---

[68] Там же. S. 540.

[69] *Б. Л. Пастернак*. Поездка в армию // Б. Л. Пастернак. Полное собрание сочинений. М., 2004. Т. 5. С. 264.

[70] Там же.

[71] *Б. Л. Пастернак*. Автобиографическая заметка // Б. Л. Пастернак. ПСС. Т. 5. С. 224.

[72] Там же. С. 225.

[73] *С. Л. Рубинштейн.* История создания книги «Человек и мир» // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки. Воспоминания. Материалы: К 100-летию

Толстого, Достоевского и Горького перед Рубинштейном, который в юности испытывал, по его собственным словам, «горячую симпатию к большевикам», также возникла «проблема революции и насилия», «революции и гуманизма», «противоречивости человека (добро во зле, зло в добре, не просто рядом!)», что в результате привело к «дальнейшим размышлениям над этой проблемой: Толстой, Ганди и непротивление злу насилием»[74]. Характерно, что эти размышления сочетались у Рубинштейна, как это было у Бука, отчасти у Пастернака и многих других русских неокантианцев, с «сидением над "Капиталом"», «размышлением над проблемой соотношения гносеологии и исторического материализма», «тщательным изучением естествознания, философских вопросов физики (теория относительности), основ математики»[75]...

2. От «наукоучения» к «учению о человеке»

В русском неокантианстве интерес к человеку вызревал постепенно и был обусловлен не только особенностями социально-политической и культурной ситуации в России — ситуации «культурного взрыва». В сфере собственно философии этот интерес, с одной стороны, был спровоцирован столкновением с позитивизмом[76], что на русской почве приобретало особое звучание в связи с огромной популярностью (прежде всего в среде естествоиспытателей) позитивистских идей Э. Маха и Р. Авенариуса и существованием здесь собственных авторитетных позитивистов, как, например, А. А. Богданов или П. С. Юшкевич. Русские неокантианцы 1910-х гг. критиковали позитивистов за от-

со дня рождения / Предисл. Б. Ф. Ломова; примеч. О. Н. Бредихиной и др. М., 1989. С. 415.

[74] Там же.

[75] Там же. С. 414.

[76] См. подробнее: Н. А. Дмитриева. Идея науки в русском неокантианстве: неокантианство vs. позитивизм // Историко-философский альманах: Вып. 3. М., 2010. С. 140–166.

каз от поиска «истины ради истины» и утилитарный подход к науке[77], возражали против позитивистского номинализма и одновременно пытались обосновать самостоятельность философии как науки[78].

С другой стороны, сохраняющаяся в неокантианстве ориентация на науку как эталон знания означала критическое — вплоть до отрицания — отношение к метафизике, что в тенденции совпадало с протестом позитивистов против догматизма метафизических конструкций. Последнее стало основанием для того, чтобы русские религиозные мыслители причислили неокантианское учение к позитивизму[79] и вступили с ним в идейную борьбу[80]. В числе их главных претензий к представителям такого — расширительно трактуемого — «позитивизма» были не только стремление оппонентов «к *наукообразности* и *аподиктичности* в философии» и даже не столько отрицание ими «метафизики вообще», сколько отрицание «лишь определенных видов метафизики, совпадающих с религией»[81].

К этому следует добавить, что многие русские неокантианцы в период своих научных командировок посещали лекции и семинары не только в Марбурге, но также в Хайдельберге и Фрайбурге и потому были хорошо знакомы с традиционными для Баденской школы проблемами цен-

[77] См.: *Г. Э. Ланц*. Философия Рихарда Авенариуса // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 2–3 (1911/1912). С. 240.

[78] См.: *Гордон Г. О.* (Рец.:) Paul Natorp. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig u Berlin. B. G. Teubner. 1910 // Русская мысль. 1910. Кн. XII. С. 405.

[79] Ср.: «Чистый и характерный трансцендентальный идеалист Коген, решительный враг метафизики и самый настоящий позитивист» (*Н. А. Бердяев*. О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 75. С. 685).

[80] См. подробнее: *Н. А. Дмитриева*. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 207–262.

[81] *С. А. Алексеев* (Аскольдов). Мысль и действительность. М., 1914. С. 17 (сн.).

ности и методологического различения наук о природе и наук о духе[82].

Поэтому в ситуации социально-политического, экономического и культурного кризиса в период между двух мировых войн, у русских неокантианцев оказалось достаточно интеллектуального опыта и философской проницательности для оригинальной критики современных им философских и некоторых политических тенденций.

Одним из характерных примеров такой критики можно считать книгу «В поисках морали» (1941) Генриха Эрнестовича Ланца[83]. Уже в предисловии Ланц констатирует: философия за «последние сто или более лет» «потеряла живой контакт с реальной жизнью и выродилась в чисто академическую дисциплину, развивающуюся — без особой пользы — в двух направлениях. С одной стороны, она пытается поддержать и даже «спасти» религию, подробно останавливаясь (...) на старомодных сентиментальностях вроде бога, любви и вечности. (...) С другой стороны, уже начиная с Канта, философия неустанно занимается рутинной работой по установлению оснований и анализу методов, используемых учеными, — считается, что это полезное занятие, которую неблагодарная наука, однако, предпочитает игнорировать»[84].

Особенно остро Ланц критикует логический позитивизм, который явился, по его мнению, результатом «ослепления»

---

[82] См. подробнее: *Н. А. Дмитриева*. Русское неокантианство. С. 147–207.

[83] В основе книги — эссе «Проблема этической объективности» (1936), поданное (анонимно) на конкурс шведского научного издательства «Natur och Kultur». В эссе содержался ответ на вопрос издательства: «Могут ли быть установлены объективные моральные стандарты в наши дни? Если да, на чем они могут основываться?». Эссе Ланца (с 1918 г. сотрудника, а затем профессора Стэнфордского университета) было отмечено первой премией и переведено в 1937 г. на два языка — шведский и норвежский. См.: *H. Lanz.* In Quest of Morals. Stanford; London, 1941. P. XIII.

[84] Там же. P. VII.

философии «успехами науки» и ее попыток «имитировать науку, стараясь сравняться с ней и даже превзойти ее в ясности (...)». Вошедший в 1930-х гг. в моду в Европе и в Америке логический позитивизм привел философию к «самоубийственным» результатам, поскольку из нее «оказались элиминированы как «бессмысленные» все значительные проблемы, все ее значительные идеи сведены к тривиальности, а всякая частица «истины» тщательно и с триумфом удалена из опыта знания»[85]. Такая философия легко вписалась, считает Ланц, в свою эпоху — эпоху пропаганды и рекламы. Известную фразу Рудольфа Карнапа, которая состоит из несуществующих в языке слов, сохраняющих, однако, грамматические отношения, — «Pirots karulize elatically» — Ланц приводит в качестве «эффектной детали интеллектуального товара, который можно сбыть студентам»[86].

«Такова, — резюмирует Ланц, имея в виду два указанные выше философские направления, т. е. логический позитивизм и религиозную метафизику, — двойная пропасть, в которую упала современная философия. Чтобы вытащить ее из этого удобного, но чрезвычайно нелепого положения, мы должны, по крайней мере, попытаться вернуться к «материальному содержанию истины», к объективности и жизни»[87].

В России эту задачу уже в 1920-х годах ставил и пытался решить С. Л. Рубинштейн. С одной стороны, его философские исследования тех лет посвящены вполне традиционному для неокантианства вопросу: «Что такое наука?»[88], отвечая на который Рубинштейн критикует позитивизм Маха и Авенариуса, формулирует возражения против конвенционализма, формализма и номинализма современной ему

---

[85] Там же. P. VIII.

[86] Там же. P. IX.

[87] Там же. P. X.

[88] *С. Л. Рубинштейн.* Размышления о науке // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки… С. 332.

теории (научного) познания Б. Рассела и А. Пуанкаре, обосновывает конструктивный характер научного знания[89]... С другой стороны, он пытается показать *социальность* науки: наука способствует установлению «единства между людьми» в сфере интеллектуальной — сфере, по мнению Рубинштейна, не менее важной, чем моральная, эмоциональная, социально-экономическая и политическая, поскольку освобождает человеческое сознание «от субъективной обусловленности» тем, что создает «базу для взаимного понимания и общения между людьми»[90]. В этой особенности науки он видит ее «моралистическую» ценность. Сопоставляя науку и жизнь, он приходит к выводу, что подлинная, «чистая» наука «определяет жизнь», но не в том смысле, что она определяет поступки человека «посредством высших правил», как это представляется в этическом формализме, а в том, что наука определяет сущность человека, «определяет то, что он есть»[91].

Как это возможно, Рубинштейн объясняет в другой работе тех же лет — в статье «Принцип творческой самодеятельности». Рубинштейн трансформирует кантианскую идею о познающем субъекте, конструирующем предмет своего познания, и о мышлении как чистой деятельности «данного» субъекта в принцип творческой самодеятельности субъекта. Тезисно этот принцип можно представить следующим образом: Рубинштейн согласен с Кантом и Когеном в том, что в ходе своей деятельности субъект определяет объект, на который направлена эта деятельность. Но, определяя объект, субъект не только проявляет себя, но и определяет, т. е. созидает самого себя через свои деяния. Получается, что деяния субъекта образуют *содержание* субъекта. Таким образом, Рубинштейн пересматривает кантовское понима-

[89] *С. Л. Рубинштейн.* Наука и действительность // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки… С. 337.

[90] *С. Л. Рубинштейн.* Размышления о науке... С. 332.

[91] Там же. С. 334–335.

ние познающего субъекта как «чего-то готового, данного до и вне своих деяний»[92], как независимого от них, поскольку полагает, что такой подход к субъекту «разрушает единство личности»[93], возвращает нас к юмовскому взгляду на субъект как «пучок представлений». Не только объект, на и субъект, согласно Рубинштейну, создается в процессе деятельности, творчества[94], в том числе интеллектуального.

3. Человек в контексте истории

В одном из последних очерков Пастернака «Что такое человек?» сформулирована позиция, схожая с позицией Рубинштейна. Человек у Пастернака предстает как свободная творческая личность во всей ее историчности и уникальности: «Человек — действующее лицо. (...) Человек реален и истинен, когда он занят делом. (...) Каждый человек, каждый в отдельности — единственен и неповторим. Потому что целый мир заключен в его совести»[95].

В ранней редакции очерка «Люди и положения» (весна 1956) Пастернак, анализируя свои впечатления от людей и времени в 1917 году, показывает, как проявляется сущность человека, оказавшегося вовлеченным в общественно-историческое событие: «...стоит поколебаться устойчивости общества, (...) как светлые столбы тайных нравственных залеганий чудом вырываются из-под земли наружу.

Люди вырастают на голову (...), — люди оказываются богатырями. Встречные на улицах кажутся (...) как бы показателями или выразителями всего человеческого рода в целом. Это ощущение повседневности, на каждом шагу наблюдаемой и в тоже время становящейся историей, это чувс-

---

92 *С. Л. Рубинштейн.* Принцип творческой самодеятельности. К философским основам современной педагогики (1922) // Вопросы философии. 1989. № 4. С. 93.

93 Там же. С. 94.

94 Там же.

95 *Б. Л. Пастернак*. Was ist der Mensch // Б. Л. Пастернак. ПСС. Т. 5. С. 279–282.

тво вечности, сошедшей на землю и всюду попадающейся на глаза (...)».

Объяснения, как и почему это происходит, Пастернак не дает, но своеобразным «поздне-неокантианским» комментарием к сделанному Пастернаком замечанию может оказаться понятие «этическая ситуация», используемое Ланцем. Ланц выделяет три ступени в эволюции человека. Во-первых, ступень биологическая. На этой ступени действия индивида полностью подчиняются инстинктам и страстям, т. е. природной необходимости, так что «в изменившихся условиях инстинкт может оказаться губительным для индивида и даже для всего вида»[96]. Во-вторых, это «социальная ступень эволюции». Здесь действия индивида уже не подчиняются непосредственно биологическому желанию, а превращаются в «поведение», в основе которого лежат социально мотивированные «добродетели». Добродетель, согласно Ланцу, — не механизм, подобный природному инстинкту, а «полуоформленный инстинкт»[97], который образуется в психике человека как результат сочетания биологического и социального и «помогает индивиду адаптироваться к выполнению социальных функций»[98]. Таким образом, добродетели, по Ланцу, — это «множество ловких и изысканных способов», которыми общество «заставляет индивида действовать в своих (общества) интересах»[99]. Поведение человека, мотивированное добродетелями, Ланц называет «*этническим*», отличая его от «*этического*»[100]. «Инфляция добродетели — например, чрезмерно раздутый патриотизм или расовое сознание», ины-

[96] *H. Lanz*. In Quest of Morals. P. 137.

[97] Там же. P. 139.

[98] Там же. P. 137.

[99] Там же. P. 136.

[100] Там же. Ланц уподобляет это различение кантовскому различению действий «*сообразно с долгом*» и действий «*по долгу*». См.: *И. Кант*. Основоположение к метафизике нравов // И. Кант. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках / Под ред. Н. В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. III. М., 1997. С. 73.

ми словами, «возведение добродетели в статус универсальной нормы означает смешение этнической ситуации с этической» и может привести к гибели «многих индивидов»[101]... «Этнические» стандарты поведения Ланц считает «относительными», поскольку они складываются в зависимости от обстоятельств, т. е. от социальной ситуации[102], и имеют психологический характер.

Но, в-третьих, кроме этих стандартов, существует, согласно Ланцу, «*этический закон*», который представляет собой «инвариантную реальность, конституирующую идею универсального человечества»[103]. Этот закон, «высший и единственный этический закон, одинаковый в своих повторениях, но различно выражаемый и, как правило, по-разному называемый», — свобода[104]. Этот закон знаменует «человеческую ступень». Ланц так описывает проявление этого закона: человек «иногда призван сделать фундаментальный выбор между самим собой и высшей реальностью: своей семьей, народом, верой. Необязательно, что он при этом должен пожертвовать собой, — это уже экстремальный случай; но он действительно должен порой сделать выбор, чтобы действовать, причем не в своих интересах, а в интересах чего-то, что не совпадает с ним самим (т. е. противоречит его психологическим установкам, его привычкам, характеру. — *Н. Д.*) и что противоположно его природным склонностям. Такова этическая ситуация». Вслед за Аристотелем и Кантом Ланц утверждает, что «если бы индивид был полностью определен в своем выборе «причиной», то он бы не мог действовать «свободно» и не знал, что такое этическая ситуация. Он бы действовал как машина, которая производит «добро» автоматически»[105].

---

[101] *H. Lanz.* In Quest of Morals. P. 137–138.
[102] Там же. P. 138.
[103] Там же.
[104] Там же. P. 148.
[105] Там же. P. 140.

Однако понятие свободы, согласно Ланцу, определяется не только негативно как «свобода от», но и позитивно как «свобода *для*». И это второе значение гораздо более значимо, чем первое: «быть свободным означает быть открытым или доступным для ценностей, быть готовым для аксиологической детерминации, которая означает детерминацию настоящего *будущим*»[106]. Ценности — это «“вещи” в будущем», т. е. не настоящие вещи, а вещи, чей «модус существования зависит от творческого динамизма воли»[107]. Речь идет, таким образом, об антиципации в нашем сознании форм, явлений, «вещей» будущего и действии в соответствии с этой антиципацией. Именно действие в соответствии с антиципацией, которая возможна только благодаря существованию причинности и нашему знанию (и осознанию) «каузально детерминированного мира»[108], — это действие свободное[109]. «Свобода проявляется, или ведет себя в эмпирическом мире, *как если бы* она была причиной, или силой»[110].

Но вернемся к характеристике этической ситуации. Необходимость выбора, который должен сделать человек в этой ситуации, порождается, полагает Ланц, в результате возникновения противоречия между «моральными стандартами» («этническая ступень» существования человека) и изменившимися условиями социального существования. Изменившиеся условия изменяют наши моральные стандарты независимо от нашего желания. Не во власти инди-

---

[106] Там же. P. 145.

[107] Там же. P. 146.

[108] Здесь Ланц скрыто цитирует пассаж из «Этики» (1925) Николая Гартмана: «...свободная воля, действующая финально, вообще возможна только в сплошь каузально детерминированном мире». См.: *Н. Гартман*. Этика / Пер. с нем. А. Б. Глаголева под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Скляднева. СПб., 2002. С. 582.

[109] *H. Lanz*. In Quest of Morals. P. 147.

[110] Там же. P. 149. Эта метафора, по-видимому, отсылает читателя к цитированным выше словам Когена о свободе как «факте, силе и власти».

вида «изобрести» изменения моральных стандартов или «ликвидировать их с помощью “произвольных дефиниций”», но в его власти «*открыть*, в каком направлении они *должны* быть произведены»[111], т. е. выявить и сформулировать те ценности, которые, позволю себе продолжить мысль Ланца, составят новый социальный идеал[112]. В этом открытии (антиципации) и действии в соответствии с ним и заключается свобода человека, согласно Ланцу[113].

Сопряжение проблемы будущего и свободы в человеке характерно также и для позиции Пастернака. В своем отзыве на новую Советскую конституцию 1936 г., названном политкорректно «*Новое* совершеннолетье» (курсив мой. — *Н. Д.*), Пастернак говорит не только о Просвещении в смысле Канта, объединяя его с кантовским принципом автономии человека и его свободы, но также и с идеями Когена о будущем[114] и о нравственном деятельном начале в человеке. Существование граждан в СССР до составления новой конституции Пастернак называет «не до конца освещенным», а также «стадией бездеятельной долговечности». Конституция «перемещает задачу самоосознания из рук будущего в наши собственные», что и «называется свободой». Дальнейший фрагмент о свободе также с очевидностью демонстрирует свое (нео) кантианское происхождение: «Нет на свете силы, которая могла бы мне дать свободу, если

[111] Там же. P. 161.

[112] О социальном идеале, его структуре и динамике см.: *Ю. А. Муравьев*. Истина. Культура. Идеал. М., 1995. С. 122–141, или http://scepsis.ru/library/id_2389.html (гл. 3).

[113] В связи с этой задачей — изучения того, что представляют собой современные моральные стандарты, и каково «объективное направление, в котором должно двигаться настоящее», — Ланц формулирует идею новой философской дисциплины — «паронтологии», или «науки о настоящем» (как он сам поясняет, от греч. paronta — «вещи в настоящем» и logos — «наука»). См.: там же. P. 163–226.

[114] См.: *Р. Шиндлер*. От «вечного принципа логики» к мессианскому будущему. Аспекты времени в когеновской критике рациональности // Неокантианство немецкое и русское... С. 427–440.

я не располагал уже ею в зачатке и если я не возьму ее сам, не у Бога или начальника, а из воздуха и у будущего, из земли и из самого себя, в виде доброты и мужества и полновесной производительности, в виде *независимости* от слабости и посторонних расчетов» (курсив Пастернака. — *Н. Д.*)[115].

Позднее, в своей последней (изданной посмертно) книге «Человек и мир» С. Л. Рубинштейн, осмысливая сталинский период советской истории, вплотную подходит к решению проблемы единства человека во всех трех планах существования: онтологическом, гносеологическом и этическом. Противоречие, выявленное Ланцем, между наличными «этническими» моральными стандартами, изменившимися социальными условиями и, добавлю, новым социальным идеалом, Рубинштейн показывает на примере сталинского общества, общее состояние которого он оценивает как «мерзость и позор!». В характерном для этого периода «механическом соблюдении общественных требований, (в) их формально-механическом проецировании в поведение» выхолащивалась подлинная этическая составляющая человека, его свобода. Если в основе коллективизма как стандарта социального поведения, пишет Рубинштейн, лежат «только политические, а не этические принципы и требования», коллективизм неизбежно вырождается в «тоталитаризм, присущий соборности, католицизму»[116]. Поэтому Рубинштейн настаивает на необходимости сопряжения этики и политики: «в этические задачи входит необходимо и борьба за такой общественно-политический строй,

---

[115] *Б. Л. Пастернак*. Новое совершеннолетье // Б. Л. Пастернак. ПСС. Т. 5. С. 237.

[116] *С. Л. Рубинштейн.* Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003. С. 393. Этими понятиями — католицизм, соборность — Рубинштейн характеризует идеологические основы сталинского режима с его «застенками, культом личности, утратой чувства ответственности в абсолютном выражении «вверху» и в значительной степени «внизу»», «отношение к неистине не как к ошибке, заблуждению (в познании, в науке), а как к преступлению» (там же).

за такие общественные и политические порядки, которые дают возможность, заключают внешние предпосылки для того, чтобы человеку быть “этичным”»[117], т. е. критичным, деятельным и ответственным «за все содеянное и упущенное», чтобы ему «войти в полноценное отношение к другим людям, стать условием человеческого существования для другого человека»[118].

***

В заключение хотелось бы заметить, что говорить об антропологическом повороте в русском неокантианстве как о состоявшемся можно, пожалуй, только применительно к философскому творчеству позднего С. Л. Рубинштейна. Но как мне представляется, в эпоху «конца истории», «конца идеологии», «конца знакомого мира» и т. п., под которыми понимают в действительности просто начало нового периода истории и новую — глобализированную — идеологию, размышления русских неокантианцев о «единстве человека», о полноценной жизни конкретного индивида, о соотношении «личной совести, личного разума» и «духа солидарности, коллективизма»[119] — это, на мой взгляд, ценное наследие, которое современное общество получило от эпохи политаризма[120].

---

[117] *С. Л. Рубинштейн.* История создания книги «Человек и мир» // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки. Воспоминания. Материалы… С. 421–422.

[118] *С. Л. Рубинштейн.* Бытие и сознание. Человек и мир. С. 404.

[119] См.: там же. С. 396.

[120] О понятии политаризма см.: *Ю. И. Семенов*. Философия истории. М., 2003. С. 500–502, а также: Он же. Россия: что с ней случилось в XX веке // Российский этнограф. Вып. 20. М., 1993; http://scepsis.ru/library/id_128.html

Татьяна Резвых

Леонтьев и Флоренский: форма, время и пространство

Предпосылки целого ряда современных моделей времени и истории были заложены в различении Кантом принадлежности человека одновременно к двум сферам: живущей по законам причинности природы и духовному царству свободы[1]. Много позже открытие неокантианцами наук о культуре поставило задачу «дополнить работу *Канта теорией исторического разума*»[2], т. е. детально различить историю и природу, разграничить их области и методологию изучения. В первой половине XIX в. Шеллинг и Кьеркегор создали теории, в которых время не есть атрибут природы, а качественная характеристика существования человека, и, наконец, начиная с В. Дильтея, Г. Зиммеля, М. Вебера, Э. Трёльча, Ф. Мейнеке, а затем в наиболее артикулированной форме у Хайдеггера, происходит определяющий для всего XX в. «поворот»: отныне человек понимается не как носитель неизменного, вечного разума, а как совершение истории, как сама историчность.

---

[1] Ф. Мейнеке и Э. Трельч возводят начало историзма к монадологии Лейбница.

[2] *М. Хайдеггер*. Пролегомены к истории понятия времени / Пер. Е. Борисова. Томск, 1998. С. 19.

Понятие жизни как потока бытия человеческого рода, открывающегося в переживании и понимании, ввел Дильтей. «Царство жизни, понятое как объективация жизни во времени, как выстраивание жизни в соответствии с отношениями времени и творческого порождения, является историей. Она — то целое, которое никогда не завершено»[3]. Понимание человеком истории является его самопониманием, самоистолкованием. Проходя сквозь человека, жизнь развивается, творя непрерывно все новые и новые формы: «религия, искусство, государство, политические и религиозные организации образуют такого рода взаимосвязи, пронизывающие всю историю»[4]. Эти формы Гегель в свое время называл «объективным духом», а Дильтей — «комплексами воздействий». Система этих форм образует самостоятельное единство, отдельную культуру. Это внешняя действительность духа, реализация духа в чувственном мире. «Любое *единичное жизнепроявление репрезентирует* в царстве этого объективного духа нечто *общее*»[5]. В каждой культуре формируется особый взгляд на мир, уникальное духовное единство. Дух эпохи проявляется в ее культурных формах, само время культуры течет в этих формах. Люди одного времени живут в мире одних ценностей, ориентированы на одни и те же идеалы, ограничены определенным «жизненным горизонтом». Духовное единство времени формируется, крепнет и, «достигнув своего высшего пункта, вновь распадается»[6]. Культура «достигает высшего пункта воздействия своих основных направлений лишь на краткий срок»[7]. Индивид не только не противостоит этим «комплексам воздействий», напротив, «внутренняя структура этой взаимосвязи такова, что влечет за собой индивида, формирует его и определяет направленность его собствен-

---

[3] *В. Дильтей*. Собр. соч. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Под общ. ред. В. А. Куренного. М., 2004. С. 290.

[4] Там же. С. 295.

[5] Там же. С. 192.

[6] Там же. С. 233.

[7] Там же. С. 235.

ного воздействия: возможности, которые заключены в этой внутренней структуре в определенный исторический момент, и обусловливают исторические свершения»[8]. Объективный дух, в котором и воплощено духовное единство культуры, неотрывен от времени его осуществления. Время не является лишь мерой изменения форм, корень его в самой динамике качественных изменений в культуре. Время не есть смена моментов «теперь», не хронологично, но, прежде всего, наполнено качествами и само есть именно процесс изменения качеств, перехода от одной формы к другой.

Идеи Дильтея развивал Э. Трёльч. В истории действует единый, универсальный, спонтанный, непостижимый дух, «божественная сила». Она выражается в формах культуры (семья, государство, религия, экономика), «которые в каждой культуре наполняются особым содержанием и сверх того объединяются в свойственный ей внутренний синтез»[9]. Совокупность форм культуры, в которых отражается культурное целое, Трёльч называет «культурным синтезом». Понятие развития применимо лишь к отдельным культурам, но не к человечеству в целом, поскольку об общем содержании культуры говорить невозможно. Сама идея исторического развития составляет особенность одного только европейского мышления, поэтому европейцы могут понять лишь культурный синтез Европы и близких к ней культур. Вопрос о будущем европейской культуры Трёльч оставляет открытым, хотя и надеется, что прилив новых сил из России вдохнет жизнь в Европу и отодвинет ее закат. «Сам по себе круговорот культур возможен, как и расцвет и упадок великих культур и культурных циклов, а также редкие, преходящие взлеты культур»[10]. Однако окончательная судьба культур, по Трёльчу, остается неизвестной.

---

[8] Там же. С. 297.

[9] *Э. Трёльч.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 154.

[10] Там же. С. 607.

Неокантианец Р. Эйкен усматривал в предшествующей философии истории антиномию идеалистического и натуралистического подходов. Идеализм (платонизм, христианство) смотрит на историю с точки зрения высших нерушимых истин, вследствие чего из истории исчезает динамизм, непредсказуемость, исчезает сама история. Натурализм видит в истории лишь непрерывную смену явлений, поток становления, в котором прошлое обесценивается. Стремясь достичь синтеза, Эйкен трактует историю как воплощение царства высших духовных ценностей, ценностей культуры, Абсолютного духа, или Царства Божия на земле. Для Эйкена абсолютные высшие ценности никоим образом не могут быть осуществлены вне сознания человека. Смысл истории находится над историей, но все же Эйкен стремится доказать, что исторический процесс состоит в динамическом, непредсказуемом воплощении этого смысла. Духовная жизнь не дана человеку в готовом виде, она открывается человеку в его чистом Я, а это значит, что история есть все же подлинная динамика, в ней есть индивидуальность, неповторимость, непредсказуемость. «Наиглубочайшая основа нашего существа отнюдь не имеется непосредственно в проявлении жизни и в собственной нашей деятельности, но что ее приходится добывать с большим трудом и что на пути к этому возможны очень опасные заблуждения. То, что само по себе стоит над временем, может вполне стать живым для человека только путем работы и путем опыта времени. Отсюда явствует необходимость и крупное значение истории; но история не есть тогда просто стремление вперед, а также не просто влияние вовне — она становится исканием собственного духовного существа, она носит в себе определенную цель, к которой она после всех блужданий постоянно вновь устремляется в силу внутренней необходимости. Только при таком внутреннем превосходстве над просто историей можно искать смысла истории»[11]. Осуществление духовной

---

[11] *Р. Эйкен*. Философия истории // Философия в систематическом изложении / Сост. В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский. М., 2006. С. 289.

субстанции в человеке может принимать различные формы, поэтому Эйкен говорит о разных «духовных типах», действовавших в истории. Их он трактует как ступени развивающегося человечества.

Еще теснее время связано с человеком у П. Тиллиха. Развивая идею С. Кьеркегора о «мгновении» как вторжении вечности во время[12], Тиллих различал хронологическое и кайрологическое время (статья «Кайрос» была написана в 1922 г.). По Тиллиху, «хронос» — календарное, объективное время, мера движения. Оно течет, не замечая человека и не касаясь его, и именно поэтому оно не может быть истинным. «Кайрос» — это время свершения, лучшее время для того или иного события. Это чрезвычайный момент истории, единственно подходящий для какого-то решения, кризис, поворотная точка, момент напряжения, свершения. Вследствие этого события могут быть *своевременными* и *не ко времени*. Время не является равномерным течением явлений, измеряемым при помощи часов, оно не может быть не чем иным, как бытием человека, конституирующим моменты его жизни, и, одновременно, сознанием. Именно чтобы не упустить кайрос, человеку нужно все время быть в напряжении, непрестанно ждать, бодрствовать[13]. Точка кайроса обусловлена всем предшествующим ходом жизни. Одновременно с Тиллихом Хайдеггер выстраивает такую модель времени, в которой уже вся жизнь человека может быть рассмотрена в свете кайрологического времени. Центральное понятие хайдеггеровской онтологии Dasein — понятие смерти, обусловливающей целостность жизни человека. Именно смерть дает жизни перспективу, делает жизнь «предтеканием». «Смерть, существующая таким вот образом, дает жизни перспективу (Sicht) и постоянно <заставляет жизнь> представать перед ее же наисобственнейшим на-

---

[12] См.: *С. Кьеркегор*. Страх и трепет / сост. и общ. ред. С. А. Исаев, И. А. Эбаноидзе; пер. Н. В. Исаева, С. А. Исаев. М., 2010. С. 207.

[13] См.: *И. Н. Михайлов*. Ранний Хайдеггер. М., 1999.

стоящим и прошлым, тем прошлым, которое пускает корни в самой жизни и которое следует за жизнью по пятам»[14]. Dasein наличествует, или лучше сказать, присутствует, между рождением и смертью. Рождение не есть прошлое как уже не наличное, но и смерть — не абстрактное будущее, которое можно не принимать во внимание. Это такое будущее, которое всегда при таком особом *сущем*, как человек. Начало и конец жизни существуют, и поэтому взаимосвязаны. Т. е. жизнь есть всегда целое и должна рассматриваться как единство. Настоящее не может быть самодостаточным моментом, его нельзя отрывать от прошедшего и того, что за ним будет. В точке настоящего действительны прошлое и будущее. Dasein незаконченно, оно всегда устремлено к тому, что оно еще не есть. Оно забегает вперед, в этом забегании выбирая себя. Человек как свой собственный проект предшествует самому себе, существует в выдвижении себя[15]. Именно из этого предтекания как существования не только в непосредственно настоящем, но и в будущем возникает история. По мнению Ж. Грондена, «революционный шаг Хайдеггера заключается именно в его стремлении толковать время в направлении *будущего*»[16].

Итак, в европейской философии истории постепенно актуализируется представление, что время и целой культуры, и отдельного человека есть не хронос, а кайрос. В жизни культуры это точка некоего свершения, когда в ней созревают ее основные составляющие (наука, искусство, религия), отличающие ее от всякой иной; в жизни человека это центральный момент его личной судьбы. Близкое направление мысли можно найти и в русской философии. Теми

---

[14] *М. Хайдеггер.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция феноменологической ситуации) / Пер. Н. А. Артеменко. СПб., 2012. С. 73.

[15] См.: *М. Хайдеггер.* Кассельские доклады // *Г. Шпет., М. Хайдеггер.* Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995.

[16] *Ж. Гронден.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / Пер. А. П. Шурбелева. Спб., 2011. С. 96.

фигурами, у которых мы находим и идею кайроса, и интуицию связи формы и времени, являются, прежде всего, Леонтьев и Флоренский.

Недавно открытые фрагменты Леонтьева о семи «основах», имеющихся не только в каждой обособленной культуре, но и в каждом конкретном обществе, позволяют лучше понять леонтьевское учение о форме[17]. Формы культуры Леонтьева, как и «комплексы воздействий» Дильтея, близки «объективному духу» Гегеля. Характер культуры конституируется характером семи форм, к которым относятся религия, государство, община (город, село), землевладение, капитал, труд, наука и искусство[18]. «Количественные отношения всех этих реальных сил в разных местах и в разные эпохи разные, но совместное существование их повсеместно и вечно»[19], поэтому бессильны попытки, скажем, социалистов, уничтожить свободный капитал. Из их сочетания рождается неповторимое единство той или иной культуры. Различие между обществами коренится и в степени выраженности «начала» и в его характере. Каждая из форм может дорасти до максимального уровня развития или быть низведена до низшего уровня. Ограничение одной из форм приводит к гипертрофированию другой. Типы обществ отличаются друг от друга именно разным уровнем развития форм, их обособленности и самостоятельности, а также степенью их воздействия друг на друга. Та или иная форма может быть выражена слабее или сильнее, например, государственность может быть сильна, а наука слаба, или наоборот. Это взаимодействие форм Леонтьев называ-

---

[17] См.: *О. Л. Фетисенко.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб., 2012.

[18] *К. Н. Леонтьев.* Полн. собр. соч. и писем / Под ред. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. В 12 т. СПб., 2007. Т. 8. Ч. 1. С. 209 (далее ссылка на это издание дается в сокращение: *Леонтьев*, с указанием тома и части).

[19] Там же. С. 211.

ет «социальной психомеханикой», имея в виду, что формы находятся друг с другом попеременно в антагонизме и солидарности[20], испытывают давление друг друга, стремятся, с одной стороны, обособиться, а с другой — подавить, ограничить друг друга. Следовательно, форма не является статичной, но развивается, т. е. доводится до предела или сжимается, сворачивается, ограничивается другими формами. В момент своего высшего развития форма становится одновременно и обособленной, и яснее выраженной. «Форма выясняется лишь хорошо в ту среднюю эпоху наибольшей сложности и высшего единства»[21]. Эти сферы жизни человека не являются независимыми от него, они творятся самим человеком. Леонтьев говорит о коллективном сознании, коллективной душе эпохи, «психическом складе» общества[22]. Самосознание культуры дано нам в конкретных явлениях этой культуры. От того, чем наполнено это сознание, зависит характер культуры и ход истории. Учение о семи формах культуры наглядно демонстрирует жизнь общественного организма как единства целого и частей.

Занимаясь конкретными социокультурными исследованиями, Леонтьев не упускает из поля зрения свое учение о форме как таковой. Форма есть внешняя оболочка, репрезентирующая внутреннее содержание явления. Именно форма раскрывает, чт***о*** есть вещь, «чтойность» или идею. Внешность — выражение «психического закона», «внешний стиль» — выражение духа, «*изменение внешних форм быта есть самый верный и могучий признак глубокого изменения в духе*»[23],

---

[20] Там же. С. 212.

[21] *Леонтьев.* Т. 7. Ч. 1. С. 389. См. также: *Леонтьев.* Т. 8. Ч. 1. С. 232–233, 357–358.

[22] Сводка терминов, относящихся к социальной терминологии: *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб., 2012. С. 48–50.

[23] *Леонтьев.* Т. 7. Ч. 2. С. 130.

«внешние формы быта, одежды, обряды, обычаи, моды — все эти разности и оттенки общественной эстетики *живой,* <...> они суть *неизбежные* последствия, органически вытекающие из перемен в нашем внутреннем мире; — это неизбежные *пластические символы идеалов,* внутри нас созревших или готовых созреть...»[24] «Прекрасное есть не что иное, как “одетая платьем” и “драпированная истина”»[25]. С другой стороны, форма есть «стеснительная», «организующая» содержание граница, «удерживающая» целостность явления. Понятие формы у Леонтьева близко классическому шеллинговскому определению символа как синтеза схемы и аллегории, в котором «ни общее не обозначает особенного, ни особенное не обозначает общего, но где и то и другое абсолютно едины»[26]. Идея формы как единства выражения целого культуры роднит Леонтьева с той, идущей от Шеллинга и раннего немецкого романтизма исторической школой (к ней Э. Трёльч относит Ф. К. Савиньи, Я. Гримма, В. фон Гумбольдта, Л. фон Ранке, И. Г. Дройзена), для которой характерно представление о народном духе как живом организме, вследствие чего всякое единичное в культуре оказывается проявлением ее сознательной или бессознательной действующей всеобщей идеи[27]. Так, по Гумбольдту, на которого неоднократно ссылался Леонтьев, целью развития человека должно быть развитие в нем оригинальности, своеобразия. Развитие человека Гумбольдт объяснял при помощи понятий формы (идеи) и материи (чувственных ощущений). Чем более они взаимосвязаны, т. е. чем сильнее идея проникнута чувством и чувство — идеей, тем совершенней человек. Форма развивается из материи, все более усложняясь, усиливаясь, упрочиваясь и достигая момента цветения[28].

---

[24] *Леонтьев*. Т. 8. Ч. 1. С. 232–233.

[25] *Леонтьев*. Т. 7. Ч. 2. С. 222.

[26] *Ф. Шеллинг*. Философия искусства. СПб., 1996. С. 106.

[27] См.: *Э. Трёльч*. Историзм и его проблемы.

[28] См.: *В. Гумбольдт*. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства // Язык и философия культуры. М., 1985.

По Леонтьеву, каждый этап развития культуры, т. е. ее период ее внутреннего времени, характеризуется соответствующим уровнем развития формы. Течение времени ставится в параллель к ее изменению, время жизни культуры отчетливо делится на периоды: зарождение, расцвет и гибель (идея, также воспринятая от Гумбольдта). О характере культуры нужно судить по моменту ее расцвета, т. е. ее акме. Форма стремится к своему осуществлению, она хочет быть сама собой. Иначе говоря, время — это способ бытия формы. У Леонтьева имеется понятие «точки насыщения», поворотной точки развития, после которой начинается распад формы. Время течет неоднородно, имеет уплотнения и разрежения. «Во времена Кутузова и Аракчеева все было у нас с виду уже довольно пестро, но бледно; все было еще барельефно; ко времени Крымской войны — многое, почти все выступило рельефнее, статуарнее на общегосударственном фоне; в 60-х и 70-х годах все сорвалось с пьедестала, оторвалось от вековых стен прикрепления и помчалось куда-то, смешавшись в борьбе и смятении!»[29] Время парадоксальным образом характеризуется эпитетами, свойственными пластическим искусствам и фактически означает развитие выраженности духа в реальном (природном) начале. В связи с этим стоит вспомнить понятие темпоральности у Шеллинга: моменты времени различаются соотношением идеального и реального в явлении.

Кроме того, время в новых формах может замедлиться или ускориться. В работах Леонтьева присутствует понятие своевременности и несвоевременности того или иного события, близкое идее кайрологического времени. «Но есть разные волнения. Есть волнения *вовремя,* ранние, и есть волнения *не вовремя,* поздние. Ранние способствуют созданию, поздние ускоряют гибель народа и государства»[30]. Именно поэтому Леонтьев радуется, что русские не овладе-

[29] *К. Н. Леонтьев*. Собр. соч. М., 1912. Т. 8. С. 341.

[30] *Леонтьев*. Т. 7. Ч. 1. С. 326.

ли Константинополем в 1878 г. После Парижского трактата 1856 г. на русском солдате было французское кепи, форма самой передовой на пути «всесмесительного упрощения» нации, следовательно, в тот момент русский солдат выступал носителем вовсе не русских форм быта, а разрушительных европейских форм. «Мы даже на войско надели тогда французское кепи. Это очень важный символ! Ибо, имея в духе нашем очень мало наклонности к действительному творчеству, мы всегда носим в сердце какой-нибудь готовый западный идеал. Прусская каска Николая I, символ монархии сословной, нам тогда разонравилась, и безобразное кепи, наряд эгалитарного кесаризма, нам стало больше по сердцу! Прошу вас, задумайтесь над этим! Это вовсе не пустяки; это очень важно!»[31]. При Александре III головным военным убором стала «шапка-мурмолка», и *настало время* брать Константинополь! С этим же связан и знаменитый афоризм о фраке: «Все и так знают, что изо всей природы только один европейский человек в XIX веке начал для праздников своих надевать траур, — и траур при этом куцый: не мантию черную, а черный камзол какой-то с двумя черными же хвостами сзади»[32]. Траур — символ смерти, поэтому европейцы траурным фраком, не ведая того, приближают смерть европейской культуры. Следовательно, форма выражения идеи управляет временным движением истории. Основная идея работы «Анализ, стиль и веяние» состоит в том, что «изображаемой в эпопее Толстого уже отдаленной эпохе и связанному с ней «великому содержанию» не соответствует «слишком современная форма»»[33]. Так, преклонение Пьера Безухова перед «представителем народа», Платоном Каратаевым, соответствует не эпохе войны

[31] *Леонтьев*. Т. 8. Ч. 1. С. 519.

[32] *Леонтьев*. Т. 8. Ч. 1. С. 626–627.

[33] *С. Г. Бочаров*. «Эстетическое охранение» в литературной критике (Константин Леонтьев о русской литературе) // Контекст-1977. М., 1978. С. 167.

1812 г., а времени реформ 1860–1870-х гг. По этой же причине теократию Соловьева Леонтьев критикует не только за ее содержание, но и за то, что она *не ко времени*; поскольку соловьевский идеал папской теократии — это частная форма, устаревшая на десять веков.

Леонтьев связывает время того или иного события в жизни нации с уровнем развития форм национальной культуры. Одновременность падения Константинополя (1453 г.) и свержения монгольского ига (1480 г.), вдовство Ивана III и наличие дочери у последнего византийского императора Фомы Палеолога были не случайны. «*Нужно было* в то время для наилучшего сохранения веры — с одной стороны, развить и просветить северный православный народ, весьма еще молодой, грубый и простой; а с другой — упростить и повергнуть в некоторую степень *освежающего* варварства и невежества другой православный народ, южный, несравненно более старый, просвещенный и развращенный, — то для подобной цели нельзя и придумать ничего лучше, как *одновременно* освободить русских от татарских уз; подчинить греков турецкому игу и женить Русского Князя на Греческой Княжне, которая принесла бы за собой в Москву множество византийских влияний и порядков»[34]. Само падение Константинополя также было своевременно. Не подчини тогда греков турки, последние стали бы безбожниками, а при турках «греки *помолодели на 400 лет*»[35]. Стеснительные формы турецкого владычества способствовали сохранению греческого православия, т. е. управляли процессом развития греческой культуры, управляли временем ее бытия.

Однородные события приводят к разным результатам в разных культурах и в разные моменты их развития. Так, «собирание» Франции в XV в. (сопровождаемое изгнанием англичан) не привело к утрате ею национальной самобыт-

[34] *Леонтьев*. Т. 8. Ч. 2. С. 115.

[35] Там же. 115.

ности, поскольку собственные религиозные начала Франции были еще сильны и не исчерпали своего потенциала. Однако эмансипационные процессы в эпоху кризиса европейской культуры приводят к уничтожению самобытности эмансипирующихся народов. Одновременность расцвета «прогрессизма», «социализма», «нигилизма» и освобождения народов из-под власти иноверцев (греки, сербы, болгары, чехи и т. д.) или инородцев (итальянцы) приводит эти народы к отказу от своеобразной культуры и заимствованию космополитических либеральных вкусов. Если политические и социальные волнения происходят во время господства стеснительных и охранительных начал, им не суждено победить (так было в эпоху Смутного времени), но народный бунт в эпоху кризиса веры в Бога и Царя неизбежно приводит к гибели культуры (революции 1917 г.). Следовательно, именно культурные формы обусловливают течение исторического времени нации, сокращают или продлевают ее жизнь. Эти расцветы, точки насыщения и падения и составляют сущность времени, по Леонтьеву.

История как свершение в рамках земного времени не является предсказуемой. От того, какой культурный тип будет осуществлен, зависит ход истории, ее финал. Поэтому, согласно Леонтьеву, новые формы будут выражением «нового духа». В работе «Культурный идеал и племенная политика» Леонтьев называет три «неодинаково привлекательных» варианта развития истории, однако у него можно насчитать гораздо большее их количество. Единственно привлекательным для мыслителя может быть только создание новой, седмистолпной, культуры. Рассмотрим же эти варианты в порядке их привлекательности.

Первый, наиболее нежелательный, «нигилистический», но вероятный (даже предопределенный) вариант — это победа «всесмесительного упрощения». Этот худший вариант чаще всего проигрывался Леонтьевым. «Итак, все государства Европы, несомненно, стремятся к одной и той же форме — *эгалитарно-либеральной республики*. Надолго ли эти буржуазные

республики могут отстоять себя от напора все *возрастающего* социализма — это еще в наше время невозможно решить»[36]. Социализм, как он вытекает из наличного социалистического движения, т. е. проектируется социалистами, может быть **вторым вариантом** развития, который, как и первый, приведет к гибели России и Европы. **Третий вариант** — государственный социализм с прикреплением крестьян и помещиков к земле. Леонтьев считал его очень вероятным, но ни в коем случае не одобрял. **Четвертый вариант** — теократический идеал Соловьева: «соединение Церквей, римский первосвященник — Русский Царь в высшей степени гуманно и свободно устроят общества — и *Царство Божие* на земле (Богом, впрочем, никогда не обещанного)»[37]. В своем «Национальном вопросе» Соловьев противопоставлял свой идеал «ползучему идеалу» Данилевского[38]. Однако, по Леонтьеву, поскольку идеал славянофильства все еще не реализован, он не менее «крылат», чем соловьевский. Проект Соловьева, по Леонтьеву, неосуществим, это, скорее, «мечта», хотя и лучшая, чем «всесмесительное упрощение». По крайней мере, в случае воплощения соловьевского проекта враги «восстали бы в силе своей много позднее для предсмертной, исступленной борьбы, лишь пред вторым пришествием Христа»[39]. Соловьевский проект, при всей своей содержательной неприемлемости все же продлевает время жизни той культуры, одним из центров которой Леонтьев считал Россию. **Пятый** — славянофильский проект-«мечта», т. е. осуществление четырехосновной славянской культуры Данилевского: «Через сто, полтораста лет, быть может, я сказал, начнется пора этого славянофильского *плодоношения*. Это состояние, если оно осуществится, продержится, положим, в *самом счастливом* случае, несколько

---

[36] Там же. С. 9.

[37] Там же. С. 244.

[38] *В. С. Соловьев*. Россия и Европа // *Он же*. Полн. собр. соч. / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. СПб., 1911. Т. 5. С. 84.

[39] *Леонтьев*. Т. 8. Ч. 1. С. 341.

веков (не 10, не 8, а каких-нибудь 4–5 веков) и начнет потом более или менее быстро изменяться, *склоняясь в свою очередь к гибели.* Вероятно, будет так. Однако ни неизбежность этой гибели, ни сравнительная отдаленность того плодоношения, о котором я только что говорил, не должны нас теперь смущать. Делай, что должен (обособляйся от Европы); верь, что это *сбудется;* но *когда* — точно определить нельзя»[40]. «Для осуществления *чего-то подобного* тому зданию, которое можно строить на фундаменте Данилевского, много есть признаков уже и теперь, есть много весьма благоприятных условий...»[41]. Однако из этого проекта, по Леонтьеву, скорее всего, *«не выйдет той православно-самобытной и величественной культуры, на которую рассчитывал Данилевский и другие славянофилы, а выйдет самый обыкновенный западный либерализм с ничтожными местными оттенками»*[42]. Все дело в том, что этот проект опирается на мифическое славянство, а, как стремился показать Леонтьев, оно давно уже неоднородно и утратило племенное единство. Опора на «племя» вряд ли будет иметь твердое будущее. **Шестой вариант** — победа «Всеобщего Христианства», «христианская ассимиляция», которой христианин должен, тем не менее, содействовать в ущерб культурному разнообразию. Победа христианства во всем мире повлечет за собой конец света, значит, проповедь христианства ускоряет его. Как сторонник цветения разных культур, Леонтьев не мог его приветствовать, но, как христианин, был вынужден признавать и одобрять. Такой вариант, несомненно, станет камнем преткновения на пути чаемого седмистолпного типа культуры, где Православие будет лишь одним (и не центральным!) столпом.

Мы можем «неисцелимо и преждевременно расстроить организм нашего Царства, могучий, но все-таки же способный, как и все на свете, к болезни и даже разложению,

[40] Там же. С. 329.
[41] Там же. С. 361.
[42] Там же. С. 100–101.

хотя бы и медленному»[43]. Но можем выбрать и иной путь. Леонтьев уверен, что некоторые народы могут быть *удержаны* «свыше на скользком пути эгалитарного своеволия»[44], если русская нация или государство «станет на целые века во главе человечества и не только себя прославит неслыханно, но и предохранит множество драгоценных этому человечеству предметов и начал от насильственного разрушения»[45]. Это будет движение «против течения» (название неоконченного романа Леонтьева, начатого в 1880 г.), против «потока», ведущего к «смесительному упрощению». «Естественным», органическим путем Россия может идти *теперь* только по пути эмансипации, «задержание» будет обязательно искусственным, «организованным»: «спасительное привитие искусственной болезни для предотвращения несравненно более опасного естественного недуга какой-нибудь Пугачевщины»[46]. За этой идеей возможного «удержания» и развития истории в направлении создания новой культуры скрывается не что иное, как мысль о различении природы и культуры. Человек как носитель культурного начала способен повернуть историю, преодолеть время.

Известно, что Леонтьев выше всего ценил именно византийский культурный тип. Но для нас важно, что его он оценивал как своевременный, «соответствующий обстоятельствам и потребностям времени»[47]. Возможно, взяв от него самое лучшее, воссоздать его в условиях нового, настоящего времени. Для этого нужно не упустить нужный для его осуществления момент кайроса. Леонтьев ждал, что в скором будущем должны совпасть два исторических момента: победа очередной социалистической революции в Париже и решение «восточного вопроса»[48]. Революция в Париже

---

[43] *Леонтьев*. Т. 7. Ч. 1. С. 332.
[44] *Леонтьев*. Т. 8. Ч. 1. С. 458.
[45] Там же. С. 51.
[46] Там же. С. 46.
[47] *Леонтьев*. Т. 7. Ч. 1. С. 308.
[48] *Леонтьев*. Т. 8. Ч. 1. С. 229–230.

означает точку насыщения западно-европейской культуры, после чего она погибнет, и на ее месте возникнут «стеснительные формы» социализма. Только таким путем Запад может приостановить на время свою неизбежную гибель. На Востоке же взятие Царьграда может стать начальной точкой создания новой *седмистолпной* культуры, которое может изменить ход истории, задержать процесс «всесмесительного упрощения» на полноценный культурный век. Ее столпами должны быть «такие начала, при которых было бы удобнее справляться с миллионами этих либеральных «союзников» (Греция, Сербия, Болгария, Румыния)»[49]: сосредоточенное в Царьграде Православие, принудительная организация собственности и труда, «пессимизм в науке» (под этим понималось ни более ни менее, чем «враждебность — физико-химическим изобретениям и всеобщей грамотности. — *Разрушение машин* и т. д.»[50]), великий восточный союз, новая привилегированная аристократия, расцвет мистических сект, эстетический аскетизм. Центром ее должно явиться Самодержавие как Премудрость, создающая себе храм на вышеперечисленных семи столпах[51]. Помехой к этому могут быть эмансипирующиеся от греков болгары, почему Леонтьев там сильно был обеспокоен отделением болгарской Церкви от Константинопольского Патриархата. Леонтьев верил, что искусственное создание новой культуры, чем неизбежно придется заниматься прежде всего русскому правительству, сможет изменить ход истории. Для этого оно должно не упустить, предугадать точку кайроса и немедленно осуществлять внедрение проектируемого Леонтьевым культурного синтеза. Эта культура не будет вечной, но может оставить «великий след».[52] По определению Леонтьева,

[49] *К. Н. Леонтьев*. Письмо К. А. Губастову. 17 августа 1889 г. // К. Леонтьев. Избранные письма. СПб., 1993. С. 472.

[50] *О. Л. Фетисенко*. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. С. 133.

[51] Там же. С. 134.

[52] Там же.

«человек в Государстве есть в одно и то же время и механик, и колеса или винт, и продукт общественного организма»[53], поэтому, с одной стороны, кайрос наступает независимо от человека, но форма создается человеком, следовательно, человек управляет временем.

Еще одним важным моментом историософии Леонтьева является неразрывная связь формы, времени и пространства. Так, уровень горизонтальной мобильности связан с уровнем вертикальной мобильности и является содержательной характеристикой той или иной культуры. «Например, при глубоко сословном строе времен Государя Николая Павловича едва-едва решились у нас построить железную дорогу между двумя нашими столицами. *Не было потребности;* было меньше междусословного *уравнивающего движения,* было гораздо меньше надежд и мечтаний *переменить свое положение* и меньше поэтому потребности *переменить свое местожительство*»[54]. Кайрос того или иного события неотрывен от соответствующего ему пространственного ареала. Переносы столиц в России (Новгород—Киев—Москва—Петербург) были не случайны, но свидетельствовали о смене культурных парадигм. Временной процесс изменения культурных форм сопровождается пространственным их перемещением, поэтому столицы являются не только внешними символами, но и реальными жизненными центрами соответствующих этапов развития русской культуры. «Внешние *вещественно-исторические*, так сказать, *толчки* были всегда необходимы для внутренних переворотов. Петру I, для легчайшего проведения европейских реформ, понадобился новый центр — Петербург. Св. Константин, перед водворением христианства, перенес столицу свою из Рима в Византию»[55]. Пространственным центром русской культуры является Петербург, акме ее па-

---

[53] *Леонтьев*. Т. 7. Ч. 1. С. 385.

[54] *Леонтьев*. Т. 8. Ч. 1. С. 514.

[55] Там же. С. 362.

дает на XVIII в. Центром грядущей *седмистолпной* культуры обязательно должен быть Константинополь. Поскольку необходимо создание новой культуры с новым центром, а не сохранение, то, мечтая о решении «восточного вопроса», Леонтьев был, тем не менее, противником присоединения Царьграда к России «Нужен крутой поворот, нужна новая почва, новые перспективы и совершенно непривычные сочетания, а *главное, необходим новый центр, новая культурная столица*»[56]. Перенос столицы в Константинополь усилит и Православную Церковь, поскольку в новой культуре произойдет объединение Патриархатов. Эта вполне практическая мысль служит иллюстрацией того, что вечная идея (Церковь) может быть выражена в формах (символах) разной степени насыщенности, плотности.

Развитое учение о форме мы находим и у Флоренского. В своих воспоминаниях Флоренский говорит о том, что в его духовном развитии значила форма как оплотнение идеи: «...главным, что видел я, была форма. Какие-то неизъяснимые наклонения во мне производили тонкие, еле уловимые от рациональных схем формы предметов. Были такие формы, относительно которых казалось, что вот какая-то несказанная волнистость в мире, чуть предчувствуемый упругий изгиб близки душе так, что живут в ней, как душа души, и что скорее от себя самого можно оторваться, нежели эти инфлексии форм станут хотя и красивым, но внешним зрелищем. Внутренняя моя жизнь в таких формах и других подобных впечатлениях покоилась более прочно и собиралась в очаги более оплотневшие, нежели во мне самом»[57]. Форма выражает внутренний, скрытый смысл явления: «Я искал того явления, где ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами, где проницаемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей

---

56 Там же. С. 85.

57 *П. Флоренский, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. 72–73.

и где яснее просвечивает чрез нее духовное единство»[58]. Более того, «есть реальности, т. е. есть центры бытия, некоторые сгустки бытия, подлежащие своим законам, и потому имеющие каждый свою форму»[59].

Концепция формы как единства внешнего и внутреннего применялась Флоренским к языку. В лекциях «Об имени» Флоренский анализирует методы Каббалы. Метод гематрии состоит в преобразовании букв в числа, метод нотарикона — в том, что начальные буквы слов предложения складываются в одно слово (скажем, имя Баал Шем Тов — Бешт) и наоборот. Т. е. слово трактуется как некая аббревиатура. Темура — это замена обычного алфавита новым и подстановка новых букв на место старых, для обнаружения нового смысла (простейший случай — анаграмма). Эти методы возможны потому лишь, что язык восходит к первокирпичикам, первоэлементам, которые Флоренский рассматривает как вещество, форма и смысл: фонемы, морфемы и семемы. Т. е. это такие элементы, в которых физическое и психическое совпадает. «Теперь делаем предпосылку, что звуки, корни и первичные идеи-семемы связаны все между собою не случайно, а существенно и что не случайно данная, идея выражается данными звуками и данным корнем»[60]. «Существуют в языке такие [первичные] звуки, которые суть вместе с тем первичные корни и первичные смыслы»[61]. Эти первоформы языка восходят в свою очередь к языку жестов, имеющему своим источником не что иное, как человеческое тело. Поэтому понятие формы и раскрывается Флоренским в его учении о человеческом теле как овеществленной энергии жизни, в идее человека как микрокосма.

Соотношение формы (внешнего, символа) и идеи (внутреннего, символизируемого) у Флоренского антиномично.

---

[58] Там же. 153–154.

[59] *П. Флоренский, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 61.

[60] *П. Флоренский, свящ.* Об имени // Архив о. П. Флоренского.

[61] Там же.

С одной стороны, форма и идея соотносятся друг с другом аналогично тому, как Данте переходит из Ада в Чистилище[62]. Как двухсторонняя поверхность на самом деле является односторонней, так форма и идея суть одна реальность. Внешнее и внутреннее едины, символ совпадает с символизируемым. Из одной реальности в другую возможен совершенно свободный переход, между ними нет границы (ср. идею «Иконостаса», что икона и есть сам святой, изображенный на ней). Эта особенность символизма Флоренского отмечалась исследователями[63]. Но у Флоренского есть и антитезис: форма и идея соотносятся как три измерения вещи и четвертое (горнее, глубина). Следовательно, они являются двумя разными реальностями. Одна из особенностей версии темпоральности у Флоренского состоит в том, что у него время есть именно то, при помощи чего осуществляется связь миров, т. е. переход из феноменального мира в ноуменальный.

Поскольку любой созерцаемый объект дан нам только в трех измерениях, мы и идею объекта не можем видеть сразу, а только последовательно. Следовательно, знание объекта возможно только во времени. Именно это имеет о. Павел в виду, говоря о созерцании объекта: «последовательность-то прохождения этого ряда моментов и связывает много-мерное пространство со временем, которое оказывается, таким образом, некоторым эквивалентом четвертого измерения или, если угодно, четвертою координатою»[64]. Эта идея времени как условия возможности познания совершенно не нова в истории философии и восходит к Канту. У Канта многообразие созерцания подводится под образ, а образ подводится под понятие (категорию) посредством схемы времени. Чистая же форма созерцания во времени

[62] См.: *П. Флоренский*. Мнимости в геометрии. М., 1991.

[63] *Р. А. Гальцева*. О типах символа у П. А. Флоренского // П. А. Флоренский и культура его времени. Марбург, 1995. С. 343–344.

[64] *П. Флоренский, свящ.* Соч.: В 4 т. М., 2000. Т. 3 (2). С. 109.

подчинена в свою очередь «первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *я мыслю*»[65], к трансцендентальному единству апперцепции.

Углубляясь в анализ процесса познания, Флоренский приходит к идее времени как принципа не только познания внешних человеку объектов, но и как рефлексии, т. е. осуществления самосознания (работа «Пределы гносеологии»). Синтетическое схватывание свойств познаваемого предмета в их единстве, проникновение в ноуменальную сущность вещи, познание ее идеи Флоренский и определяет как время. Деятельность знания, по Флоренскому, хроногенна: знание состоит из бесконечного ряда рефлексивных актов, последовательность которых порождает время. Здесь Флоренский следует уже не только за Кантом, но и за Фихте и Шеллингом. Самосознание в понимании Флоренского не тождественно кантовскому *представлению* «я мыслю», сопровождающему все синтезы, а понимается как сверхвременное единство. Это позволяет мыслителю рассматривать время и вечность в единстве. Ни время не есть только поток сменяющих друг друга состояний субъекта, ни вечность не есть безжизненная вневременность. Очевидно, что Флоренский стремился разрешить антиномию времени, сформулированную еще Плотином. Тезис: время отличается от вечности как способ существования чувственного мира, время текуче. Антитезис: время есть растянутость того, что в Уме содержится в единстве, образ вечности. Синтез, предлагаемый Флоренским, таков: именно для того, чтобы сознавать текучесть времени, необходимо «стоять <u>над</u> временем»[66]. Флоренский пытается удержать время и вечность в едином взгляде, не отрывая их друг от друга.

Однако философ вовсе не намерен растворять время в вечности, поэтому и само «чистое Я», самосознание, он рас-

---

[65] *И. Кант*. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 197.

[66] *П. Флоренский, свящ.* Философия культа. М., 2004. С. 498.

сматривает в связи с «эмпирическим Я», с тем уровнем в человеческом сознании, который связан с телом. Сама по себе эта попытка уникальна в истории философии, в корне отличаясь от плотиновской версии «чистого Я». Она вполне соответствует христианской мысли о единстве в человеке духа, души и тела. Для Флоренского, как для христианина, невозможен был отрыв «чистого», «умного», «бестелесного» Я от живой души и тела человека. Ему было совершенно несвойственен гностический дуализм духа и тела или плотиновское стремление отрешиться от телесности. Именно поэтому человеческую личность он видит во всей полноте проявления жизни, в динамике ее становления, падений и достижений.

Итак, время позволяет познавать объект в его становлении и изменении. И в наибольшей степени это относится не к неживому объекту, но к живому, а еще в большей степени к личности. Время есть история личности («лица»), развернутая целостность личности, «как связность эмпирического своего проявления, т. е. в закономерностях и соотношениях биографии. Сюда относится, например, закон с е м и - л е т н и х (больших) и т р е х - с - п о л о в и н о ю - л е т н и х (малых) циклов во всякой биографии. Сюда же относится и з а к о н   з о л о т о г о   с е ч е н и я, имеющий силу не только в пространстве, относительно тела, но и во времени, относительно течения жизни»[67]. Когда Флоренский говорит о времени личности, у него появляется понятие формы. Время должно быть «ритмически расчленено, чтобы сознаваться временем. Оно расчленяется на разные, качественно индивидуализированные сроки (καιροί)[68]. Каждый срок есть то, что Флоренский в противоположность «жизни» называл церковно-славянским словом «живот», абсолютно индивидуальным жизненным целым человека, т. е. его «лицом». Временной срок «заполнен» лицом, т. е. время

[67] *П. Флоренский, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). С. 110. Прим. 94.

[68] Ср. *П. Флоренский, свящ.* Философия культа. С. 198–199.

«заполнило», «залило» определенную форму, форму конкретного лица[69]. Течение времени лица не есть монотонная смена одного момента «теперь» другим, от него неотличимым. Время стянуто, собрано в точке высшего развития, тождественной полному осуществлению формы. Жизнь личности телеологична, т. е. устремлена к цели. В этой точке становится постижимой степень духовной мощи лица.

В книге «У водоразделов мысли» Флоренский, развивая мысль о связи формы и времени, утверждает, что «последовательность фазисов развития или раскрытия целого во времени столь же подчинена закону золотого сечения, сколь и внеположность органов целого в пространстве»[70]. Время как целое жизни организма определяется понятием акме, или точки золотого сечения. Это целое жизни имеет пространственную локализацию между двух полюсов (начала и конца, рождения и смерти), и место его определяется по закону золотого сечения. Но при этом идея лица является не только пространственно, а и временно[71]. Флоренский говорит о «напряжении». Идея, словно силовая линия магнитного поля, выходит из начальной точки и устремляется к своему воплощению. Поэтому целое является во времени. Момент наибольшего выражения формы — это и есть расцвет жизни организма. В точке акме «духовное целое познает себя как таковое и находит свой истинный центр, к которому копилось все развитие его и из которого исходит все дальнейшее творчество»[72]. Отсюда Флоренский делает вы-

---

[69] *П. Флоренский, свящ.* Философия культа. С. 497–498.

[70] *П. Флоренский, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). 469.

[71] Впоследствии А. Ф. Лосев будет развивать мысль Флоренского дальше и рассматривать золотое сечение как закон жизни всякого смысла в инобытии, отразив его в чеканной формуле: «*эйдос* золотого деления есть не что иное, как все та же единичность подвижного покоя самотождественного различия, данная как выражение алогических стихий времени, пространства или любой материальности» (*Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики // *Он же.* Из ранних произведений. С. 360.

[72] *П. Флоренский, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 476.

вод, что истинное время — не есть простая смена моментов «теперь». «Рост, жизнь делает время, а не время движет жизнь. Следовательно, процессами жизни должно измерять биографическое время, а не временем — процессы биографического роста»[73]. Если Кант противопоставил сферу свободы как царство целей сфере природы как царству причинности («идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира»)[74], то Флоренский стремится их соединить. Личность есть целое как собственная цель (Кант), энергия (Аристотель)[75], «дело-действие» (Фихте). Личность не есть неподвижная сущность (субстанция), поскольку она живет, творится и творит.

Очевидно, что отец Павел стремится преодолеть классическое понимание субстанции как неподвижной, неизменной сущности. Лицо есть субстанция как диалектическое единство становления и ставшего, стремления и результата. Жизнь лица с максимальной полнотой выражена в иконе, где лицо становится ликом. Лик требует обратной перспективы, в которой возможны изображение одновременно фасада и двух боковых сторон, спины и груди святого, «на иконе бывают нередко показаны такие части и поверхности, которые не могут быть видны сразу»[76]. Только обратная перспектива дает изображение формы предмета, тождественной его целому времени. Обратная перспектива адекватна именно такому целостному восприятию, прямая же перспектива есть не что иное, как уничтожение формы предмета[77] и одновременно уничтожение его времени, в прямой перспективе мир мыслится неизменным.

В «Философии культа» Флоренский цитирует шеллинговскую «Систему трансцендентального идеализ-

[73] Там же. С. 477.

[74] *И. Кант.* Соч. В: 6 т. Т 4. Ч. 1. М., 1965. С. 299.

[75] *П. Флоренский, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). С. 20.

[76] *П. Флоренский, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). С. 46.

[77] Там же. 77–86.

ма»: «Пространство можно определить как застывшее время, время же, напротив, как текущее пространство»[78]. Для Флоренского это указывает на неразрывность времени и пространства: поскольку тот или иной момент времени неотрывен от жизни лица, ему всегда соответствует определенное место, занимаемое этим лицом. Можно говорить о пространственно-временном акме, о высшем воплощении формы в определенном явлении, о пространственном символе как наиболее адекватном выражении ноумена.

Именно с этой точки зрения Флоренский смотрит на развитие русской истории. Оно есть динамическое двуединство Церкви и культуры, разворачиваемое в пространстве и времени одновременно. Каждый период в жизни русской культуры имеет свой пространственный центр и воплощает свою собственную идею. Начальная фаза русской истории (IX–XII вв.) имеет центрами Новгород и Киевскую Русь, период младенчества России, восприятия ею византийской культуры. Киевская Русь выражает идею «восприемничества», которой соответствует идея «Божественной Восприимчивости мира»[79], Софии-Премудрости. Ее символы — храмы Святой Софии, созданные в Киеве, Новгороде и Полоцке. Московская Русь знаменует идею «Воплощения Премирного Начала», поэтому символом новой культурной задачи стало видение Троицы преп. Сергием Радонежским[80]. Эта высшая точка развития России — XIV–XV вв., время, когда культура и Церковь рассматривались в органическом единстве, — связана с Москвой и Лаврой. Будучи временным акме русской истории, Лавра есть и пространственный центр России, и ее ноумен, «микрокосм и микроистория», «конспект бытия нашей Родины»[81]. Лавра — символ России как квинтэссенция ее сущности,

[78] *Ф. В. Й. Шеллинг.* Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 352.
[79] *П. А. Флоренский, свящ.* Соч. в 4-х тт. М., 1996. Т. 2. С. 357.
[80] Там же. С. 359.
[81] Там же. С. 353.

ее целое. «В этом смысле можно сказать, что Лавра и есть осуществление или явление русской идеи, энтелехия, скажем с Аристотелем»[82]. Дом Преподобного Сергия есть лицо России, «чистейшее явление духовной формы», кайрос, в котором осуществилась «Аристотелева форма». Вслед за воплощением («точкой насыщения») в русской культуре начинается спад (XVI–XVII вв.), когда культура становится всего лишь моментом в жизни Церкви. В XVIII в. Церковь воспринимается уже как момент культуры. В XIX в. наступает гибель: Церковь и культура соперничают друг с другом, и каждая считает себя реальностью, а все остальное — своим зеркальным отражением. В эпоху спада появляется прямая перспектива, т. е. однородное пространство, в котором время уже немыслимо[83].

Итак, мы видим, что и у Леонтьева, и у Флоренского развитие культурной формы носит не хронологический, а кайрологический характер. Кроме времени, на характер культуры оказывает и пространство. Флоренский распространяет эту мысль о связи формы, времени и пространства и на жизнь отдельной личности. Эти совершенно несходные мыслители оказываются невероятно близкими именно в своих концепциях темпоральности.

[82] Там же. С. 353.

[83] *П. Флоренский, свящ.* Философия культа. С. 494–495.

Эверт ван дер Звеерде

Народный подъем и политическая философия «веховцев»[1]

...Семь врачей семью лекарствами лечат больного.

Дмитрий С. Мережковский, 1909[2]

В то время, когда мы спрашиваем его: «Кто же те *аристократы*, которые должны нами управлять?», демократ обращается к народу, чтобы дать ему право на решение.

Бернар Манен, 1996[3]

Современная политическая мысль и практика Запада также могут быть рассмотрены в свете «Вех».

Маршалл Шац / Джудит Циммерманн, 1986[4]

Введение

Не так уж много аргументов требуется привести, чтобы признать оправданность обсуждения политической философии «веховцев». Во время дискуссий, которые последовали сразу после опубликования сборника статей «Вехи» [*Вехи*

---

1 Английская версия данной статьи будет опубликована в кн.: Landmarks Revisited: The Vekhi Symposium One Hundred Years On / Robin Aizlewood and Ruth Coates (Eds.). University of Wisconsin Press 2012.

2 *Мережковский Д. С.* Семь смиренных // Вехи: Pro et Contra / Сост., вступ. ст. и прим. В. В. Сапова. СПб., 1998. С. 98.

3 *Manin B.* Principes du gouvernement représentatif. Paris, 1996. P. 205.

4 *Schatz M. S., Zimmermann J. E. (*ed.*)* Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. Irvine CA, 1986. P. xxiv.

/ *Signposts* / *Wegzeichen*, 1909] и которые были в большей степени посвящены восприятию «веховцами» текущих вопросов и, прежде всего, возможным последствиям их вмешательства в текущие дела, аспекту их политической философии было уделено недостаточно внимания[5]. Он также остался недостаточно исследованным в научной литературе, стремившейся сконцентрироваться на религиозной философии авторов, их концепциях религии, философии и «интеллигенции», и, не в последней степени, на вопрошании о том, были ли «правы» веховцы в свете русской традиции «пророчества». Более того, «веховцы», как известно, сами полагали, что «в «Вехах» политика занимает сравнительно небольшое место»[6]. Несомненно, это может быть верно в отношении политики в ее прямом смысле — в смысле партий, политических направлений и действий; однако, даже здесь можно не согласиться: ««Вехи» заявляли о своем положении над политикой... Но моральная и культурная критика, представленная в сборнике, на самом деле скрывала политический мотив. <...> Реальная политическая атака со стороны сборника заключалась в попытке разрушить неформальную коалицию между либералами и левыми, которая характеризовала политику кадетской партии»[7]. В то же время одна из причин, в силу которой сборник оказал свое влияние, заключается в попытке вмешательства в само основание любой «политики»: природу политического, отношения между истиной и властью и, прежде всего, роль «интеллигенции». Таким образом, настоящая работа стремится оценить политическую философию «веховцев», которая имплицитно (а иногда и менее имплицитно) содержится в семи статьях, составляющих сборник «Вехи». Хотя «Вехи» и не представляют собой в явном виде трактат

---

[5] См. сборник: Вехи: Pro et Contra / Под ред. В. В. Сапова. СПб., 1998, в крайне ценной серии «Pro et Contra», выходящей в РХГИ, С.-Петербург.

[6] *Изгоев А. С.* Соль земли // Вехи: Pro et Contra. С. 485.

[7] *Schatz M. S., Zimmermann J. E. (ed.)* Signposts; A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. xvii.

по политической философии, особая политическая философия все же обретает определенные очертания на страницах этого знаменитого «сборника статей», переизданного пять раз в течение одного года и получившего вторую жизнь, когда в конце 80-х гг. стало возможным переиздание этого прежде запрещенного сборника[8].

Данная работа состоит из трех частей. В первой части будет представлена в виде гипотезы концепция взаимодействия между социальной динамикой и политическими процессами, призванная отстоять тезис, что «Вехи» находились в самом средоточии этого взаимодействия и были им глубоко затронуты. Вторая часть будет посвящена основному вопросу, обсуждаемому в «Вехах», а именно — связи между демократическим режимом и идеей целостного мировоззрения; я рассмотрю эту тему в контексте обсуждения социальной и политической философии основного предшественника и вдохновителя мысли Серебряного века, Владимира Соловьева (1853–1900). Наконец, в третьей части будет предпринята попытка систематического анализа политической философии авторов «Вех» в целом (не упуская различий между ними). Во избежание недоразумения, следует уточнить, что выражение «политическая философия» обозначает не мнения и позиции «веховцев», а их общую концепцию политики и политического.

Чтобы прояснить, каким образом рассматривается эта тема в настоящем исследовании, необходимо сделать три предварительных замечания. Прежде всего, задача автора заключается в том, чтобы понять, а не оценивать, и уж совсем не осуждать «веховцев». Это важно также в связи с тем, что «Вехи», несмотря на их «примирительные» устремления или же как

---

[8] Ibid. P. vii. См. также: *Шелохаев В. В.* Предисловие // Вехи. Сборник статей / Сост. Н. М. Казакова. М., 1991. С. 5; *Schlögel K. (Hrsg.)* Wegzeichen; Zur Krise der russischen Intelligenz. Frankfurt am Main, 1990. P. 6; *Kelly A. M.* Which Signposts? // Toward Another Shore; Russian Thinkers Between Necessity and Change. New Haven & London., 1998. P. 155.

раз, в силу этих устремлений, даже сегодня требуют от нас занять четкую позицию, поскольку нелегко размышлять о первых двух десятилетиях XX века русской истории, не имея твердых убеждений и не испытывая сильных эмоций. Вместо того, чтобы их утаивать под покровом ученой объективности, необходимо на них указать. Выражаясь более ясно, мое общее мнение относительно «Вех» есть смешение раздражения и жалости, поскольку я считаю, что «веховцы», по существу, вели борьбу в заранее проигранном сражении элиты, которая даже не начала еще играть основную роль. Вокруг «Вех» витает дух трагедии, который, однако, не должен вставать на пути трезвого анализа.

Во-вторых, утверждение, что «веховцы» вели борьбу в проигранном сражении, может быть сделано лишь на основании того, что обычно называется ретроспективным взглядом. При чтении «Вех» от начала до конца трудно не поддаться соблазну, в свете более поздних событий, не вычитать в них некое предостережение от «принципиального революционизма»[9], от специфического морального абсолютизма и нигилизма или от опасностей «инструментализации» политики, то есть пресловутой «якобинской» оправданности средств целями, что стало позднее клеймом большевистского режима[10]. Но в действительности в данном

---

[9] *Франк С. Л.* (169/ 143/ 298). Все ссылки на текст самих «Вех» приводятся в скобках в следующем порядке: русское издание, английский перевод, немецкий перевод. В данном случае ссылка приводится на статьи: *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Вехи: сборник статей. С. 169; *Schatz M. S., Zimmermann J. E. (ed.)* Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 143; *Schlögel K. (Hrsg.)* Wegzeichen; Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 298, ср. со статьей *С. Н. Булгакова Героизм и подвижничество* (60/30/105). NB: русское издание отличается от перевода тем, что статья Изгоева помещена в конце (поскольку он передал текст слишком поздно), наследуя изначальному изданию 1909 года, тогда как переводные издания придерживаются алфавитного порядка, принятого начиная со второго переиздания (см. Вехи: Pro et Contra. С. 782).

[10] Ср. *Freund L.* L’essence du politique. Paris., 1986. P. 299; *Oakeshott M.* The Masses in Representative Democracy // Rationalism in Politics and Other

случае мы, скорее, сталкиваемся с тем, что можно назвать *ущербностью ретроспективного взгляда*, который приводит нас к проецированию более поздних событий на предшествовавшие им. Наглядный пример этого видения представлен в рецензии известного немецкого философа Рюдигера Сафрански на немецкое издание «Вех», выпущенное Карлом Шлёгелем в 1990 году: «Русские интеллектуалы европейского ранга... после неудавшейся революции 1905 года используют *передышку перед бурей*, чтобы побудить интеллигенцию к радикальной самокритике [курсив мой. — *Э. в. д. З.*]»[11]. Для «веховцев» 1909 год, в самом 1909 году, никак не был интермедией или передышкой: они были настолько же мало осведомлены о том, что их ждет через восемь лет, насколько мы это знаем сегодня, пусть даже они сами десятилетие спустя и написали в сборнике «Из глубины», что «русское образованное общество в своем большинстве не вняло обращенному к нему предостережению...»[12], и тем самым способствовали утверждению такого ретроспективного взгляда.

Наконец, в-третьих, в настоящем исследовании предлагаются три различные значения выражения «политическая философия». Согласно первому, наиболее привычному (i), политическая философия — это специализированная отрасль философии, в центре внимания которого — «политические вопросы», то есть проблемы правления, справедливости, выработки решения, политических прав и свобод, партийной политики и т. д. Второе, в большей степени

Essays. Indianapolis., 1991. P. 377, где проводится различие между парламентским и народным правлением, в последнем случае подразумевается «якобинизм»; ср. также *Besançon A.* Les origines intellectuelles du l ninisme. Paris, 1977.

[11] *Safranski R.* Tauben Ohren gepredigt. Russische Intellektuelle vor der Oktoberrevolution // Die Zeit. Nr. 11. 08.03.1991, P. 48.

[12] *Аскольдов С. А.* Религиозный смысл русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции / С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, С. А. Булгаков и др. М., 1990. С. 19.

собственно философское, значение (ii) политической философии заключается в рефлексии над тем, почему эти вопросы являются, прежде всего, «политическими вопросами», что делает их «политическими». С моей точки зрения, они являются «политическими» в той мере, в какой их проявления могут приводить к «реальному конфликту» (в отличие от простого недовольства или неурядицы). Это их свойство Деррида удачно обозначил термином *politicité* [politicity, политичность][13]. Данное значение помещает нас в пространство онтологии, и автор, следуя интерпретации, которую дает Шанталь Муфф немецкому мыслителю Карлу Шмитту, придерживается той позиции, что *все* социальное всегда также является «политическим» в данном специфическом значении. Тем не менее это возможно в столь разной степени интенсивности, что иногда может даже сойти на нет: некоторые явления «политически нейтральны» в силу того, что они были *нейтрализованы.* Подобная нейтрализация по определению сама по себе не нейтральна, а политична. Вместе с тем эти вещи *являются* — практически — нейтральными, так как они были *эффективно* нейтрализованы[14]. Итак, под утверждением, что «все есть политическое», не следует понимать ни то, что все есть *чисто* политическое, и ни то, что все есть *политика*, — совсем наоборот, это утверждение означает, что ничто не имеет чисто политического характера и что ничто не является а-политическим или неполитичным по существу. Соответственно, это также означает, что любое (социальное) явление не-

---

[13] *Derrida J*. Politiques de l’amitié. Paris, 1994. P. 137; перевод французского термина *politicité* соответствует английскому *politicity.*

[14] См. *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. Berlin, 1987, в частности «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen» (PP. 79–95); программу Муфф «рассуждать со Шмиттом против Шмитта» (*Mouffe C.* The Return of the Political. London & New York, 1997. P. 2)], см. *Mouffe C.* The Return of the Political. 1997, *Mouffe C.* The Democratic Paradox. London & New York, 2000, и *Mouffe C. et al*. The Challenge of Carl Schmitt. London & New York., 1999.

избежно имеет политическое измерение: все потенциально подвержено конфликту и поставлено под вопрос. Тогда здесь подразумевается рефлексивное понятие политической философии (iii), которое гласит, что политическая философия сама по себе всегда «политична», и, следовательно, имеет смысл рассматривать такой труд, как «Вехи», как *politicum* [πολιτικόν] специфического типа. Сам спор вокруг «Вех» доказывает, на самом деле, это третье значение.

1. Народный подъем, пришествие демократии

XIX век, помимо всего прочего, был веком глубинной социальной трансформации, характеризующейся такими ключевыми явлениями, как индустриализация, урбанизация и (социальная) демократизация[15]. Российская Империя все в большей мере и с все большей скоростью вовлекалась в эти события на рубеже XIX–XX веков. На смену реформам Александра II, которые отвечали происходящим изменениям и облегчали их ход (например, отмена крепостного права), пришли российские правительства, которые следовали преимущественно консервативному курсу, колебавшемуся между вынужденными реформами и реакционной реставрацией старого порядка. По этой причине в начале XX века существенно усилилось напряжение между самодержцем и правительством. И хотя оппозиционные течения расхо-

[15] Под «социальной демократизацией» автор подразумевает примерно то же, что и Алексис де Токвиль в своем анализе ситуации в США, а именно: ситуацию, при которой среди граждан отсутствует любое изначальное неравенство, основанное, к примеру, на кровных или племенных различиях. Например, любой гражданин может стать главой государства, будучи избран как его президент, что принципиально отличается от механизма становления королем (или царем), который основан на принципе генеалогии. (Автор сознательно исключает здесь из рассмотрения тот факт, что в том же XIX веке разделение по расовому признаку — цветное население в США, евреи в Европе и т. д. — заменило собой феодальные ограничения.)

дились в своих оценках данных социальных процессов, все они разделяли представление о неизбежности последних. Россия, в конце концов, быстро становилась связанной с остальной Европой — социально, экономически и интеллектуально.

Эти социально-экономические процессы — повсюду в рамках европейского пространства и за его границами — сопровождались призывами к политической реформе. Основываясь на первичности социального в том смысле, что должно существовать нечто, имеющее политическую форму, можно сказать, что политические формы суть попытки «соответствовать» социальной реальности. В то же время вопрос о том, насколько та или иная форма соответствует этой реальности, — сам по себе есть вопрос политического характера: прямая демократия или народное правление, представительная или парламентская форма правления, либерализм или корпоративизм — все это соперничающие программы для потенциально конфликтной социальной реальности, обретающей свою форму. Общее предположение, лежащее в основе этого вывода, заключается в том, что в зависимости от степени, в которой внешние условия и/или внутренняя динамика рассматриваемого общества претерпевают изменения, его политическая форма или *полития* (*politeia*), также должна адаптироваться, быть приведена в соответствие и переродиться в новую форму; и в этот момент возможны различные, взаимно исключающие друг друга, альтернативы[16]. В случае Западной Европы и Северной Америки выбор, в большинстве случаев, осуществлялся в пользу того или иного варианта представительной демократии, что объясняет, наряду с движением в сторону

[16] Очень вероятно, что некоторые из этих альтернатив представляются более «реалистичными», чем другие, однако это еще не означает, что они менее политически окрашены, поскольку «реализм» — и в еще большей мере «прагматизм» — сам по себе лишь одна из нескольких возможных опций.

универсализации избирательного права, так называемую «первую волну демократизации»[17].

Во время появления сборника «Вехи» Европа была на пороге наступления эры демократии. Россия не была исключением в этом отношении: ее *полития* оказалась под сильным давлением. Действительно, вслед за революцией 1905 года изменения в сторону демократии осуществились, но они были свернуты несколько лет спустя. В подобной ситуации также существовало сильное давление, принуждавшее интеллектуалов быть политически активными. За исключением Гершензона, выступившего редактором сборника «Вехи», но бывшего во многих отношениях (в частности, в силу его восхищения позицией Л. Н. Толстого и политической не-активностью последнего) скорее чуждым кружку «веховцев», все авторы этого сборника занимали активную политическую позицию: начиная с левоориентированного легального марксизма и социал-демократии, переходя к либерализму и, в некоторых случаях, например в случае Изгоева (Ланде), сближаясь с неортодоксальным марксизмом[18]. За исключением Изгоева, все «веховцы» учились или жили на территории Германии. За исключением Гершензона, который основал Союз писателей и был его первым председателем, все «веховцы» были противниками Советского режима. В то время, как Кистяковский умер в 1920 году, будучи профессором Киевского университета, а Струве, после недолгого членства в оппозиционном «белом» правительстве генерала Врангеля, покинул Россию в 1920 году, Булгаков, Бердяев, Изгоев и Франк были вынуждены эмигрировать из страны в 1922 году на знаменитом «Философском пароходе»[19]. На при-

---

[17] *Huntington S. P.* The Third Wave; Democratization in the Late Twentieth Century. Norman, 1991.

[18] См. *Изгоев А. С*. Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: Pro et Contra. С. 505–511, — статья, в которой он замечает: «Что же касается «марксизма», то я как был, так и остаюсь марксистом. Но я никогда не считал себя ортодоксальным «марксистом» ...» (С. 505).

[19] Более подробно об этом вынужденном отъезде и о некоторых из *веховцев* см. в *van der Zweerde E.* La place de la philosophie russe dans l'histoire de

веденной ниже схеме представлены данные о политической активности «веховцев» и их постепенном смещении в сторону либеральной и «кадетской» позиций[20]:

	Полит. активность	Легальный марксист	Социал-демократ	Союз освобождения	Кадетская партия	Депутатство в Думе
Н. А. Бердяев	да	да	да	да	член	
С. Н. Булгаков	да	да	да	да	член	1905–1907
С. Л. Франк	да	да	да	да	близок	
М. О. Гершензон	нет	нет	нет	нет	нет	
А. С. Изгоев (Ланде)	да	да	близок	лидер кружка	член	
Б. А. Кистяковский	да	был под влиянием	близок	один из основателей	член	
П. Б. Струве	да	да	союзник	один из основателей	лидер	1905–1907

Во избежание двусмысленности, следует заметить, что в настоящем исследовании используется античное понятие *полития*, которое может также означать, как это видно из названия известного трактата Платона, конститу-

la philosophie mondiale // Diog ne. 224 (juillet 2008). PP. 121–123.

[20] Источником данной схемы служит биографическая информация, которая содержится в русских, английских и немецких изданиях, используемых в настоящем исследовании, а также в работе: «Железный век» русской мысли. Памяти репрессированных / Сост. Б. В. Емельянов. Екатеринбург, 2004.

цию, общественный строй, государство или республику. Следуя за Лео Штраусом, я понимаю под *политией режим*, то есть общую политическую форму жизни общества: «Режим — это порядок, это форма, которая придает обществу его характер... образ жизни общества и в обществе... то целое, что мы сегодня привыкли воспринимать, главным образом, в фрагментарном виде...»[21] Таким образом, *полития* включает в себя парламенты, политические партии, правительства и конституции; она охватывает как форму государственного устройства [*Staatsform*], так и форму правления [*Regierungsform*]; она содержит различные процедуры, репертуары и практики; и, наконец, она заключает в себе особенный этос, то есть согласованный набор ценностей и добродетелей[22]. В этой перспективе сам сборник «Вехи», равно как и обсуждение, возникшее в связи с ним, будучи общественными событиями в относительно свободной России, приходится рассматривать в рамках *политии* в той мере, в какой последняя определяет условия их возможности и легитимности. Тот факт, что оба явления имели место и были легитимны, служит показателем «политической формы жизни» российского общества того времени: трудно вообразить появление этого сборника ранее 1900 года или позже 1920 года. Тем не менее функциональная дифференциация общества той эпохи в равной мере была частью этого общего устройства: развитие относительно автономных и «ауто-пойетических» (Никлас Луман) «социальных систем», таких как церковь, рынок, государственная бюрократическая система и гражданское общество, которые были невообразимы в период античности и отсутствовали или сдерживались в до-модерных обществах, таких, как Рос-

---

[21] *Strauss L.* What is Political Philosophy? // What is Political Philosophy? And Other Studies. Chicago & London, 1988. P. 34.

[22] Первое приближение к пониманию демократии в этом тройном смысле (режим, социальный феномен и этос) представлено в работе *van der Zweerde E.* Democracy World Wide? A Reflection on the Questions «What is Democracy?» and «What is it Good for?» // Democracy. 35 (2009), PP. 10–22.

сия при царском режиме, продвинулось по мере развития соответствующих правовых и политических форм, составляющих *политию*[23]. В связи с этим один из «веховцев», Михаил Гершензон, проявил себя в качестве настоящего провидца[24]. Постепенное замещение иерархического общества функционально дифференцированным общественным устройством происходило параллельно с общественной демократизацией в токвиллевском смысле, который был обозначен выше.

Таким образом, проведя различие между *социетальной* демократией и *политической* демократией, перейдем к следующему вопросу: что *есть* демократия. Какая *полития* может ей соответствовать? Для того, чтобы дать ответ на этот вопрос, следует прибегнуть к классической классификации *политии* в ее шести формах, три из которых «правильные», а три — «искаженные»[25].

Правильные формы	Количество правителей	Искаженные формы
Монархия	Один	Тирания
Аристократия	Несколько	Олигархия
«Хорошая демократия»	Множество	Демократия толпы/ тирания большинства

Другие эмпирические формы, а именно: бюрократия, геронтократия, технократия, экспертократия, иерократия

[23] Системно-теоретический анализ, дающий ясное представление об этом переходном периоде в России, можно найти в работе *Kretzschmar D.* Identität statt Differenz; zum Verhältnis von Kunsttheorie und Gesellschaftsstruktur in Russland im 18. und 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 2002. PP. 104–105.

[24] *Гершензон М. О.* (103–108/66–69/169–175).

[25] Эта схема основана прежде всего на работах Платона «Политик» *Politikos* 302c-e и Цицерона «О Республике» I 26–27.

и клептократия — по сути лишь варианты олигархии: в случае их позитивного проявления они сближаются с аристократией, но в любом случае они указывают на правление *некоторых* с одновременным исключением всех остальных. Искажения могут иметь место во всех трех политических формах; однако если тираническая монархия может быть превращена в добродетельную монархию, а место олигархической элиты может унаследовать добродетельная элита, стремящаяся к всеобщему благу, то в случае с демократией все не так очевидно: именно по этой причине Платон и Аристотель считали, что разница между «хорошей» и «искаженной» демократией относительно невелика. Поскольку правление осуществляется «народом», постольку найти альтернативный *демос* становится затруднительно; следовательно, искажение оказывается внутренним свойством. Мыслители античности достаточно быстро пришли к этому заключению, и потому относительно демократии они указывали на меньшее различие между добродетельной и порочной формами ее проявления, чем в двух других случаях. Сам термин *демос* указывает на эту двойственность, обозначая одновременно народ в политическом смысле и жалкое сборище. В случае добродетельного *демоса*, *политию* можно классифицировать как «массовую аристократию»[26], обозначающую политическую общность людей, которая базируется на широко распространенном среди граждан просвещении [*paideia*] — этот идеал также встречается в «Вехах»[27]. Сам Платон не был столь уж антидемократичен, когда под *демосом* подразумевал общность добродетельных граждан[28].

---

[26] Хотя выражение это кажется далеким от демократии, сегодня его использует, например, Бенжамин Барбер в связи со своим понятием *сильной* демократии (см. *Barber B.* Strong Democracy. Berkely & Los Angeles, 2003).

[27] См. *Гершензон М. О.* (106/68/172) и *Струве П. Б.* (148/126–127/269).

[28] См. *Brooks T.* Is Plato's Political Philosophy Anti-Democratic? // Anti-Democratic Thought / Kofmel Erich (ed.). Exeter & Charlottesville VA,

Такое понимание *идеальной политии* отличается от более реалистичного идеала *смешанной политической организации*[29], встречающегося у Цицерона (и еще ранее — у Полибия) в описании Римской республики, которая, по их представлению, компенсировала недостатки *каждой* из чистых форм, выступая, таким образом, прототипом такой современной политической формы, как представительная демократия (в том ее значении, которое прослеживается от Джеймса Мэдисона до Бернара Манена)[30]. В реальности, в рамках исторического развития, все политические режимы являются «суб-идеальными»: все они представляют собой компромисс по отношению к идеальной политической форме и в той или иной степени оказываются искажены. Другими словами, они располагаются вдоль горизонтальной шкалы добродетели и постоянно находятся в процессе рождения, искажения и исцеления. Вместе с тем этот процесс не тождественен возрастанию и убыванию политической активности членов общественного устройства (в ответ на осуществляющееся общественное развитие); также он отличается от происходящего уравнивания этой активности, которая исторически движется в сторону всеобщего избирательного права, основанного на принципе «один человек — один голос». Следовательно, чем более активно это участие и/или чем более оно равномерно, тем более демократическим является политический режим. Данное возрас-

---

2008, а также *Strauss L.* What is Political Philosophy? P. 36.

[29] Что касается этого пункта, то я предлагаю отличать смешанную *политическую организацию, polity* (то есть сочетание монархических, аристократических и демократических элементов), от смешанного *правления, government* (то есть сбалансированного устройства различных ветвей власти, как в случае *trias politica*, — понятие о котором возникло уже в античности (см. Аристотель «Политика», Книга 4, XI. 1 / 1297b 37–1298a 3).

[30] Цицерон «О Республике», II-29, and II-39, а также *Hamilton A., Jay J., Madison J.* The Federalist 10. New York, 1937, и *Manin B.* Principes du gouvernement représentatif. PP. 66–67, 198–199.

тание и убывание демократического участия вовсе не является гладким и мирным процессом — это процесс борьбы и столкновений, в зависимости от степени, в которой граждане претендуют на свою долю в распределении политической власти[31].

В том *политическом* смысле, в котором демократизация означает рост демократических политических форм и практик, она способствует *социетальной* демократизации и сопровождает ее, то есть она приводит к равным отношениям между членами того или иного общества, постепенному или резкому исчезновению привилегий, общему сглаживанию социально-экономических различий, всеобщему распространению просвещения и т. д. Этот постоянный процесс (Западная Европа в настоящее время проходит следующий этап в этом процессе: учреждение форм прямой демократии, таких как референдум и суд присяжных) получил толчок за счет «демократического *импульса*» и черпает динамику за счет различных способов *реагирования* на него[32].

Вслед за Бернаром Маненом и Бенджамином Барбером я различаю *две* формы политической демократизации[33]. Первая форма определяется возросшим прямым политическим участием *демоса* в правлении. Эта модель восходит к Жан-Жаку Руссо, а также встречается — в раз-

---

[31] См. *Mouffe C.* The Democratic Paradox. London & New York, 2000. P. 3, и *Tilly C.* Contention & Democracy in Europe. Cambridge, 2004, *Tilly C.* Regimes and Repertoires, Chicago & London, 2007.

[32] Под «демократическим импульсом» в настоящем исследовании подразумеваются некоторые формы политического участия, осуществляемого значительной частью населения впервые.

[33] См. *Manin B.* Principes du gouvernement représentatif. PP. 171–205, и *Barber B.* Strong Democracy. PP. 140–162. Как отмечает Роберт Даль, очевидна ясность понятия демократии самого по себе, но сразу же возникает вопрос: «кого следует считать «народом» и что означает для них «править»? [Даже простое соотнесение «народа» с множеством, плюралистичностью — то есть, скорее, с «ними», а не с «ним» — само уже дает ответ на этот вопрос.] См. *Dahl R. A.* Democracy and its Critics. New Haven & London, 1989. P. 3.

личных проявлениях — в рамках марксизма, ленинизма, популизма и даже фашизма (к примеру, идея аккламации, единодушного одобрения, в работах Карла Шмитта). В реальности наиболее близкой к этой модели оказывается *полития* нескольких небольших швейцарских кантонов (местное самоуправление); другим проявлением этой модели являются такие формы прямой демократии, как референдум и демократия, осуществляющаяся на базе компьютерных технологий. Вторая модель политической демократизации — это представительная демократия, которую часто рассматривают в качестве «второстепенно наилучшего сценария» («second best scenario»), обусловленного сложностью и масштабом современных обществ (в отличие от модели афинского общественного устройства). Это описание, однако, опровергается Бернаром Маненом, который понимает представительную демократию, в первую очередь, как способ сохранения и поддержания демократического импульса, нежели доказательство его оправданности. Модель представительной демократии, которую Манен ассоциирует с именами Джеймса Мэдисона и Эммануэля-Жозефа Сийеса, стала преобладающим режимом в значительной части мира[34]. На самом деле, она означает привнесение в управление аристократического элемента, но не в форме правления дворянства, а в форме правления избранной квалифицированной политической элиты (кроме того, во многих политических системах также произошло добавление монархического элемента — в форме избираемого президента). Таким образом, можно рассматривать данную модель как действующее решение проблемы, как это сделал, например, Макс Вебер[35], или критиковать существу-

---

[34] *Manin B.* Principes du gouvernement représentatif. PP. 12–13; см. также *Held D.* Models of Democracy. Stanford, 2006. PP. 70–75.

[35] См. *Weber M.* Politik als Beruf // Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1988.

ющие демократические режимы, как это делает Тилли[36], но в обоих случаях необходимо констатировать, что эта «смешанная форма общественного устройства» преобладает в современных демократических обществах. Следует признать, как это подчеркивает Тилли, что она является «редким, непредвиденным исходом острой политической игры»[37], то есть исходом *борьбы*. И «веховцы» находились в центре этой борьбы.

Одним из следствий (и отчасти оправданием) вовлечения все больших групп *демоса* в политическое управление является трансформация *социальных* (экономических, религиозных, этнических, культурных и т. д.) конфликтов в *политические*, разворачивающиеся как борьба в более или менее открытой публичной сфере, в выборных кампаниях, в парламенте и т. д.[38] Это следствие может иметь положительный эффект в виде заинтересованности граждан в исходе политической борьбы и их вовлеченности в политическое сообщество в целом, но ценой этой приверженности оказывается то, что социальный конфликт остается неразрешенным. По этой причине при демократии общество является разобщенным и находится в состоянии конфликта. Существование множества политических *партий*, как это следует из самого термина, указывает на расчленение общества и его исчезновение как некоего воображаемого органического целого, что объясняет, почему многие консервативные и корпоратистские мыслители (Г. В. Ф. Гегель, В. С. Соловьев), равно как целые институции, такие как Ватикан, испытывали благоговейный трепет перед стройным порядком, почему тоталитарные режимы предпочитают однопартийность (что есть, строго говоря, внутреннее противоречие)

---

[36] *Tilly C.* Contention & Democracy in Europe. PP. ix-x.

[37] *Tilly C.* Ibid. P. 6.

[38] По теме *агонистической* демократии см. работы Шанталь Муфф (Chantal Mouffe), Уильяма Коннолли (William Connolly), Ирис М. Янг (Iris M. Young) и Бонни Хениг (Bonnie Honig).

и почему монотеистические религии склонны признавать лишь две партии: партию Бога (см. Hizb'ullah [hizb Allah = Партия Бога] в Ливане) и партию Дьявола.

Даже если в конце XIX века Россия быстро вовлекалась в динамичный процесс социетальной демократизации, все же очевидно, что ее политические институты следовали этому процессу медленно и непоследовательно[39]. Урбанизация и индустриализация привели в равной мере как к возникновению промышленного пролетариата, так и к появлению буржуазии и образованного среднего класса. Те, кто раньше были «душами» в условиях крепостного права, в это время превратились в «граждан» и не просто стали предъявлять свои политические права, но и образовали новый потенциальный источник человеческой энергии, которая могла быть использована для мобилизации в политических целях. Вместо того, чтобы быть *субъектами* в рамках царского режима, у этих индивидов появилась возможность стать *гражданами* в рамках конституционного политического строя или же *членами* нового органического сообщества.

Следует отметить, что в данном процессе не было ничего специфически русского. Тем не менее есть три детали, которые выделяют случай России. Во-первых, это исключительная быстрота процесса: в течение нескольких десятилетий в России произошел процесс социальной трансформации, которая в Западной Европе заняла несколько столетий. Во-вторых, это расхождение в хронологии: если Запад — как Европа, так и США — был «первопроходцем» в этом процессе, то Россия (так же, как остальные части света, к примеру Турция или Китай) оказалась вовлечена в этот процесс с бо́льшим «сознанием», будучи осведомленной о социальных и, в особенности, политических последствиях этой трансформации в Западной Европе, а также с «само-сознанием», отдавая себе отчет в необходимости выбора между «следованием» западному варианту развития

[39] *Tilly C.* Contention & Democracy in Europe. PP. 217–222.

и альтернативным «*особым путем*». В-третьих, это относительное отсутствие интеллектуальной и религиозной традиции, которая могла бы «вместить» происходящие изменения, — традиции, которая на Западе связана с именами Эразма Роттердамского, Макиавелли, Суареса, Виториа, Гоббса и других. Надо сказать, что мы, *сегодня,* имеем все основания, чтобы подвергнуть сомнению эту одномерную хронософию, которая приписывает историческое значение всем этим событиям в развитии единой Современности. Мы, *сегодня,* можем говорить о разрозненных, изменчивых и множественных вариантах современности и видеть «современность» в первую очередь как горизонт, за которым трудно разглядеть[40]. В *то* время, для *них*, для участников, деятелей и жертв этого исторического процесса, преобладающая модель восприятия исторической реальности была, строго говоря, моделью единого процесса модернизации, вне зависимости от того, понималось ли под этим прогрессивное развитие, или же упадок, или, как это видится в более комплексной перспективе, процесс, сопряженный и с тем, и с другим.

Упомянутый выше «демократический импульс» связан с «общественным развитием», но не идентичен ему. Скорее, важно четко отличать его *политический аспект* от его *экономического* аспекта, то есть от того факта, что растущее население (пролетариат, торговцы и предприниматели, профессиональные юристы, врачи, инженеры, а также бюрократия) вовлекалось в «отчужденные» формы производства, которые отделяли его экономическую активность от потребления. Если сапожник еще мог носить сделанные ими туфли, то промышленный рабочий мог лишь чисто случайно путешествовать в вагоне, сделанном им самим, а государственный служащий, будучи гражданином, заполнял формуля-

---

[40] См., например, работы таких авторов, как Питер Вагнер (Peter Wagner), Шмюэль Айзенштадт (Shmuel Eisenstadt) и Кристина Штёкл (Kristina Stöckl).

ры, которые он предоставлял другим гражданам в течение рабочего дня, но он не заполнял подобный формуляр для себя. *Политический* аспект остается в той степени нейтральным, насколько позитивно принимаются подобные социоэкономические аспекты. Таким образом, как социал-революционеры, которые желали вернуть Россию к аграрному режиму производства, так и социал-демократы, которые приветствовали капитализм как необходимую ступень на пути к коммунизму, — все они имели политическую организацию и были вовлечены в совокупность «демократических ансамблей» (термин, предложенный Чарльзом Тилли), включая их участие в избирательном процессе во всех случаях, когда была такая возможность.

2. Главный вопрос: демократия и целостное миросозерцание

В условиях политической свободы, как утверждает Джон Роулз, неизбежно существует множество четких, осмысленных доктрин, то есть религиозных и нерелигиозных мировоззрений, каждое из которых предлагает более или менее разработанное понимание общества, политики, смысла жизни, спасения (или невозможности спасения) души и т. д.[41] Каждая из этих «четких доктрин» суть образец того, что Бердяев называл «целостным миросозерцанием», или «органическим слиянием истины и добра, знания и веры»[42]. Можно увидеть связь между различием, которое Эйлин Келли выявляет между доктринами, проводящими и не проводящими «четкое разграничение между религиозными и политическими задачами» (ссылаясь на Франка и Струве, с одной стороны, и на Бердяева и Булгакова — с другой), и различием, которое Джон Роулз проводит между благоразумными и неблагоразумными

---

[41] *Rawls J.* Political Liberalism. New York, 2005. PP. 3–4, 133–134 и далее.

[42] *Бердяев Н. А.* (29, 39/ 5, 13/ 59, 74).

доктринами[43]. Благоразумная четкая доктрина признает — в условиях наличия свободы — неизбежность существования множества конкурирующих между собой четких доктрин и способна проводить разграничение между своей ясностью, осмысленностью, и своим участием в частично разделяемом консенсусе с прочими четкими доктринами. Расходясь с Джоном Роулзом в использовании понятия благоразумности и разделяя критику со стороны тех, кто указывает на то, что это понятие уже предполагает наличие «современной автономной самости»[44], я поддерживаю использование понятия прюралистичности: в условиях свободы люди станут выражать свое мировосприятие в виде противоположных мировоззрений, служащих друг для друга «конститутивным внешним» (можно также вывернуть Гегеля наизнанку и назвать это явление *negierte Bestimmtheit* — определенность с отрицанием), и их будет, следовательно, как минимум два[45].

Более того, в условиях свободы, элементы такой плюралистичности, по крайней мере, обладают легитимностью. Следовательно, плюралистичность целостных миросозерцаний, ни одно из которых не может быть a priori дисквалифицировано без подрыва общественного устройства, в котором оно существует, — это отличительный признак демократического государства (при наличии определенной степени свободы, позволяющей развиваться этим миросозерцаниям). Иными словами, речь идет о плюралистичности *легитимных* взаимно исключающих друг друга целостных миросозерцаний, ни одно из которых не может заявлять о своем исключительном праве на истину и справедливость и которые в совокупности выражают

[43] *Kelly A. M.*. Which Signposts? P. 196.

[44] См. пример в *Mouffe C*. The Democratic Paradox. London & New York, 2000.

[45] Понятие «конститутивного внешнего» («constitutive outside») заимствовано у *Staten H*. Wittgenstein and Derrida. Lincoln & London, 1984. P. 23; см. также *Mouffe C*. The Democratic Paradox. P. 15.

и отражают богатство человеческой творческой деятельности и существующие в обществе конфликты, к которым они имеют отношение и которые они поддерживают за счет своего взаимодействия. В то же время они представляют дифференциальный и составной характер этого общества и опровергают его органическую природу, за исключением того случая, когда это многообразие мировоззрений оказывается *снято* [*aufgehoben*] в рамках высшего единства. Некоторые из этих целостных миросозерцаний (разные формы либерализма и гуманизма, например) *включают* в себя приспособление к обозначенной плюралистичности, другие — нет; некоторые миросозерцания *оценивают* эту плюралистичность позитивно, другие — отвергают ее или принимают ее, в лучшем случае, как неизбежное или наименьшее зло. Ключевым моментом в этом отношении оказывается конфликт между ситуацией «существующей в действительности плюралистичности», с одной стороны, и идеальной ситуацией, составлявшей часть представлений о благоустроенном обществе как минимум некоторых из «веховцев» — с другой. Следуя прочтению Эйлин Келли, сборник «Вехи» отражает в точности этот конфликт в его внутреннем подразделении и в его «двух противоречащих друг другу посланиях, адресованных интеллигенции»[46]. Согласно Келли, четыре основных автора сборника (все — «бывшие ведущие идеологи русского марксизма»[47]) могут быть отнесены к двум группам: «максималисты» и «мессианисты» Бердяев и Булгаков, с одной стороны, которые придерживались целостного православного христианского миросозерцания и, таким образом, видели развитие истории, ее теологической и политической реальности, в апокалиптической перспективе, и, с другой стороны, «прагматики» или «гуманисты» Франк и Струве (к ним также присоединились Изгоев

[46] *Kelly A. M.* Which Signposts? PP. 167–168.
[47] Ibid. P. 167 и далее.

и Кистяковский), которые «были готовы жить в непредсказуемости как следствии открытости идеям (таким как понятия правопорядка и прав личности, проповедуемым и практикуемым на Западе), способных расширить свободу индивидов в текущий момент, с тем чтобы они сами определяли свою судьбу»[48].

Манера, с которой мыслители отвечают на вопросы, являющиеся частью их «текущего положения дел», определяется, среди прочего, их философским происхождением. В происхождении «веховцев» определенное место занимала значительная фигура Владимира Соловьева, бывшего неким образцом мыслителя, к которому стремились «веховцы», и указавшего на ряд основных вопросов и проблем, над которыми они также напряженно бились. Эта борьба превратилась в манифест на страницах «Вех». Не то чтобы Владимир Соловьев являлся (прямо или косвенно) философским учителем или наставником «веховцев». Как он сам настойчиво утверждал, нет доктрины, или школы, которую бы он сам основал[49], и даже те, кто был близок к нему в философском плане (то есть Франк, Булгаков и Бердяев), не могли считаться его учениками. Однако в то же время его имя несколько раз упоминается в сборнике «Вехи» такими авторами, как Бердяев, Булгаков, Кистяковский (это единственный, кто критиковал позицию Владимира Соловьева и кто в целом является исключением среди «веховцев» по этим вопросам), Гершензон и Струве, и не упоминается только Изгоевым и Франком (хотя последний мог сослаться

[48] Ibid. PP. 156, 164–166, 198 и далее. Ясный пример апокалипсического видения истории Н. А. Бердяевым представлен в его оказавшей большое влияние работе «The End of Our Time». London, 1933. P. 258, переведенной, среди многих других работ, на немецкий в издании «Wahrheit und Lüge des Kommunismus». Darmstandt & Genève, 1957. P. 140.

[49] См. *Соловьев В. С.* О «подделках» // Соч. в 2-х томах. Том II. М., 1989. С. 316, и Письмо к редактору В. В. Лесевичу // Вопросы философии и психологии. 1890. № 1, кн. V, также в Собр. соч. Bruxelles, 1966–1969. Т. VI. PP. 269–275.

на Соловьева в своем анализе Ницше, как он часто это делал в других своих работах)[50]. Кроме известного места в тексте Бердяева, в котором он утверждает, что «существуют все основания считать Владимира Соловьева нашим национальным философом и создать национальную философскую традицию вокруг него» и что «Соловьевым могла бы гордиться философия любой европейской страны»[51], самый поразительный пассаж можно встретить в тексте Струве, который заявил, что, в отличие от Михайловского и Чернышевского, «Вл. Соловьев вовсе не интеллигент»[52]. В этом отношении для большинства «веховцев» Владимир Соловьев служил некой «ролевой моделью» того, что они все эксплицитно определяли как «*интеллигентность*», и модель чего они хотели изменить. И что, пожалуй, наиболее важно, в конечном счете, именно Соловьев был тем философом, который в рамках его философии права и в его опытах политической философии, являющейся по сути анти-политической философией[53], определял *ключевые философские* вопросы повестки дня.

Один ключевой вопрос касался взаимосвязи между правом и политикой, и я для обсуждения этого вопроса прибегну к помощи того анализа правовой и моральной философии Соловьева, который недавно был предложен Александром Хаардтом. В своей работе Хаардт определяет точку зрения Соловьева как позицию между позицией Льва Толстого, отрицавшего позитивное право во имя

---

[50] Вехи (23, 30, 38, 50. 77, 112, 140, 143 / xxviii, 5, 12–13, 23, 44, 93, 119, 121 / 49, 60, 72, 91, 129, 217, 257, 261).

[51] *Бердяев Н. А.* (30/ 12/ 49).

[52] *Струве П. Б.* (143/ 121/ 261).

[53] См. *ван дер Звеерде Э.* Зло и политика: об анти-политической философии Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века / Под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, М., 2005 и *van der Zweerde E.* Das Böse und das Politische. Zur anti-politischen politischen Philosophie Vladimir Solov'evs // Das Böse in der russischen Kultur / B. Zelinsky, J. Kravets (Hrsg.). Köln &c, 2008.

христианской морали, и позицией Бориса Чичерина, утверждавшего моральную автономию правовой системы. Соловьев отстаивает точку зрения, согласно которой позитивное право имеет моральное измерение, которое исключает любого рода правовой позитивизм в той же мере, как и его логическое следствие — правовой нигилизм[54], но также служит оправданием *правовым* отношениям (охраняемым государством) между членами определенного общества[55]. В своем рассуждении по поводу Канта — его главного собеседника в вопросах моральной и правовой философии — Владимир Соловьев приходит к выводу, что моральное требование относиться к каждой личности всегда только как к цели самой по себе и никогда лишь как к средству, выступает юридическим гарантом прав и свобод личности: «Это право лица по существу своему *безусловно*, тогда как права общества на лицо, напротив, *обусловлены* признанием личного права»[56]. Однако, несмотря на то, что, согласно Соловьеву, эти индивидуальные права включают в себя права собственности, свободы и вероисповедания, а также другие личные права, тем не менее, в их число не входят *политические* права: «Хотя Соловьев особо подчеркивал право граждан на защиту своих интересов перед лицом государственной власти, он все же оставался далек от идеи — основополагающей для либеральных концепций государства — об участии отдельных лиц в осуществлении политической власти»[57]. Так что если, с одной стороны, есть основание считать Соловьева либералом в плане

---

[54] См. *Walicki A.* Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame & London, 1992.

[55] См. *Haardt A.* Personalität in Recht und Moral. Vl. Solov'evs Begegnung mit Kant // Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der 'Person' aus deutscher und russischer Perspektive / Haardt Alexander, Plotnikov Nikolaj (Hrsg.). München, 2008. P. 171.

[56] *Соловьев В. С.* Оправдание добра // Соч. в 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 346.

[57] *Haardt A.* Personalität in Recht und Moral. Vl. Solov'evs Begegnung mit Kant. P. 181.

индивидуальных прав и свобод, то, с другой стороны, он не является ни либералом, ни демократом, в плане *политических* прав, то есть прав на политическое участие. Резюмируя его позицию, можно сделать следующий вывод: если те, кто обладает властью в обществе (то есть, по Соловьеву, царь, церковь и гражданское общество), действуют полностью в соответствии с принципами христианской всеобщей морали — как они *обязаны* поступать, согласно точке зрения Соловьева, — то политическое участие тех, кем управляют подобным образом, становится излишним. Если предположить справедливость общества и его правителей, то демократическое участие значительных народных масс может привести лишь к расхождениям и разладу. Иначе говоря, в идеальном обществе, *полностью* характеризуемом христианским пониманием справедливости, различение между монархической, аристократической и демократической *политией* становится избыточным. Или, пользуясь терминологией Руссо, если всеобщее волеизъявление, *volonté générale*, является христианским по своей сути, то волеизъявление всех, *volonté de tous*, является препятствием к осуществлению истинной справедливости.

Таким образом, в этом доводе нет ничего специфического, что бы исходило от Соловьева, России, православия или даже христианства[58]. Однако данная позиция оказалась глубоко встроена, в случае с Соловьевым, в его концепцию *христианской политики*, — концепцию, которая (неважно, насколько либеральной, гуманистической и ориентированной на защиту прав она бы ни была) не очень благосклонно относилась к демократии[59]. Этому есть следующее объяснение: *христианская политика*, как и весь политический проект Соловьева, исходит из идеи о *целостном миросозерцании*,

[58] Похожая позиция может возникнуть на базе, к примеру, исламских принципов.

[59] См. *Schrooyen P. W.* Vladimir Solov'ëv in the Rising Public Sphere. Nijmegen, 2006, PP. 69–89.

которое включает в себя не только философию, религию и науку, но также охватывает все вопросы в сфере социальной и политической философии[60]. В противоположность этому, допущение индивидуальных политических прав, то есть принятие принципа легитимной свободной индивидуальности — не только на личностном и религиозном уровне, как это допускали приверженцы христианской политики, и не только на экономическом уровне, как это допускали либералы и, в определенной степени, сам Соловьев, но также на политическом уровне — означает, что *в том случае*, когда отдельное целостное миросозерцание является убеждением, разделяемым членами определенного общества, то это *случайный* факт в том смысле, что *это как раз тот случай*, когда люди разделяют одно и то же целостное видение мира или — выражаясь в терминах, предложенных Джоном Роулзом, — одну и ту же четкую доктрину. Напротив, в случае, когда модернизированная Церковь и христианская интеллектуальная элита смогли установить подобное целостное видение мира на уровне общества в целом, то это уже не случайным, но органическим образом имеет отношение к самой «идее» этого общества.

Польза подобного экскурса в социальную и политическую философию Владимира Соловьева состоит в том, чтобы показать, что «веховцы» располагались между двумя позициями: первая склонялась в пользу модели христианского общества на основе либеральных принципов, вторая — в пользу модели свободного общества на основе христианских принципов. Даже если конечный эффект обеих этих моделей, в принципе, мог быть одним и тем же, все-таки основания этих моделей глубоко различаются. Среди «веховцев» Кистяковский наиболее близок к первой позиции, а Франк с большей очевидностью привержен второй позиции. Тем не менее *все* они боялись не *просто* силы

[60] Краткое изложение см. в *van der Zweerde E.* Vladimir Solovjov. Een levend denkwerk // Tijdschrift voor Filosofie 65. 2003.

толпы, которая их, «*интеллигенцию*», ненавидела — страх этот отражен в известном замечании Гершензона, вызывающем столь негативную реакцию, о том, что «мы должны ... благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще защищает нас от ярости народной»[61]. То, чего они на самом деле боялись, и с не меньшими основаниями, было то, что демократическое устройство не может *автоматически* привести к хорошему или справедливому обществу, не говоря уже о том, чтобы оно соответствовало целостному миросозерцанию, к которому они призывали различными способами и в разной степени. Здесь действует общая истина по отношению к демократии: если демократическое устройство основано на либеральной конституции, гарантирующей гражданские права и свободы, включая политические права, то оно, несомненно, может вызвать к жизни общество, почитаемое лишь большинством его членов; но единство подобного общества будет соответствующим результатом основанных на законе практик и процедур, а не эффектом строения этого общества как органического целого. Демократическое общество, по определению (то есть в силу его демократической сущности), не порождает с необходимостью общество, которое бы признавалось справедливым всеми его членами, а не только теми, кто уже ставит знак равенства между демократией и справедливостью.

Итак, для «веховцев» и для их современников серьезный вопрос состоял в том же, в чем и для политической философии наших дней, — вопрос этот отделяет, к примеру, «либералов» от «сторонников коммунитарного устройства»: как воплотить «демократический импульс» и в то же время сохранить возможность «самостоятельного» целостного миросозерцания. Позиция «веховцев» по этому вопросу заключалась не просто в реакции интеллектуальной элиты, которая хотела быть причастной к политической власти,

---

[61] *Гершензон М. О.* (101/ 64/ 165).

прежде чем она должна была уступить ее «народу», — их видение было *неподдельно* аристократическим. Вместе с тем их попытка отстаивать подобное видение политической реальности в России после революции 1905 года и ее провал сами по себе непосредственно находятся в рамках этой политической реальности. Именно с этой точки зрения следует пытаться определять политическую философию, представленную в сборнике «Вехи».

3. «Вехи» как политическая философия

Если мы приступим к рассмотрению политической философии «веховцев» в наиболее употребимом значении политической философии (значение (i), как оно представлено во Введении), то необходимо задать вопрос: как «веховцы» воспринимали общественное устройство и политику? Для определения политической философии, которая выступает на передний план в сборнике «Вехи», для начала необходимо провести различие между предпочтительными целями, допустимыми средствами и предполагаемыми агентами. В том, что касается *целей*, «веховцы» четко обозначили свои предпочтения. В первую очередь, они требовали *порядка* в смысле устройства общества, имеющего надежные и устойчивые основания в *политии*. Во-вторых, все они желали *свободы*, как минимум в смысле той религиозной и интеллектуальной свободы, которая подразумевала разрыв с самодержавным режимом, существовавшим до 1905 года. В-третьих, можно считать, что все они желали социальной *справедливости*: на страницах «Вех» можно почувствовать искренний протест против многих видов несправедливости в российском обществе и против насилия над элементарными нравственными нормами. Наконец, на место четвертой цели претендует установление «*правового государства*» или «*законности*» (которая есть скорее правление *посредством* закона, чем правление *закона*) — цель, которая была в меньшей степени важна для большинства «веховцев»

(в этом отношении Кистяковский стоит несколько в стороне[62], но для других она представлялась скорее средством, нежели самоцелью).

В том, что касается средств (за исключением вопроса о правлении закона или посредством закона) (Rule of Law / Rule by Law), «веховцы» имели ясное мнение по одному пункту: революции необходимо избежать. Даже если, придерживаясь традиции *легального марксизма*, они не исключали напрочь политическую революцию, то отвергали революцию в смысле значительных социальных трансформаций[63]. Даже если в некоторых случаях она может оказаться неизбежной, революции определенно следует избегать из-за ее изначальной деструктивной мощи. Поскольку главная альтернатива революции — реформа, включающая в себя сотрудничество между государством и некой формой репрезентации общества, не могла рассматриваться в качестве реальной возможности (как на это указывали Булгаков, Изгоев и Кистяковский в своих критических оценках качества политических партий и депутатов Думы), то вопрос заключается в том, а что же остается[64]. После отказа от революции и признания реформы нереалистичной, общий ответ, который звучит со страниц сборника «Вехи», заключается в (политическом) просвещении. Этот ответ эхом отражает аристократический идеал образования, *paideia*, который встречается у Аристотеля, в противоположность мобилизации народного инстинкта: «Одно из наиболее тяжких обвинений в адрес русской интеллигенции веховцы усматривали в том, что она вместо того, чтобы вести *систематическое политическое воспитание народа* в духе разумного компромисса, не только потворствовала, но и вполне сознательно

[62] Подобное восприятие еще усиливается после знакомства с работой Ванессы Рэмптон (Vanessa Rampton), представленной на конференции, посвященной «Вехам» в Бристоле в июле 2009 года.

[63] См. *Шелохаев В. В.* Предисловие // Вехи. Сборник статей С. 8–9.

[64] См. Вехи (80, 120–121, 207/ 46, 89, 101–102/ 134, 209–210, 228–229).

разжигала «темные», «разрушительные» инстинкты масс [Курсив мой. — *Э. в. д. З.*]»[65].

Наконец, переходя к деятельности, или к политической субъективности, мы отмечаем, что имплицитная позиция «веховцев» по этому поводу состояла в том, что «*интеллигенция*», будучи однажды исцеленной и воспрявшей, все еще сможет стать главным двигателем социальных и политических изменений. В данном отношении проявляется определенная скромность, поскольку «*интеллигенция*» также признавалась ответственной за многие «заболевания» России, однако основная точка зрения «веховцев» по этому поводу заключалась в том, что именно в силу глубочайшего заблуждения интеллигенции теперь она должна была стать добродетельной. В этом несложно увидеть искренние намерения и неподдельное покаяние. Тем не менее одновременно с этим «переродившаяся *интеллигенция*» представлялась как лидирующая и чуть ли ни единственная действующая сила. В том случае, когда она исправно выполняет свою функцию, необходимость в политическом участии народа практически отсутствует: в «Вехах» обнаруживается глубокая критика того, *что* интеллигенция заявляла «*народу*», вместо того, чтобы критиковать сам факт, что интеллигенция *возложила* на себя эту роль. Эта установка — не столько анти-демократичная, сколько а-демократичная — полностью согласуется с христианской политикой Владимира Соловьева. Говоря словами Эйлин Келли (сказанными в адрес Бердяева, но также применимыми в более общем контексте), «веховцы» продемонстрировали «нежелание признать тот факт, что в конкретных ситуациях выбор часто должен осуществляться между одинаково значимыми, но противоречащими друг другу ценностями: демократией и аристократией, равенством и превосходством, потребностями плоти и духа»[66].

---

65 *Шелохаев В. В.* Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 15.

66 *Kelly A. M.* Which Signposts? P. 173.

Главный субъект изменений, «*интеллигенция*» оставалась особенно неопределенной в текстах сборника «Вехи». «Веховцы» подвергались критике (к примеру, Евгением Трубецким) за то, что представлялось как «крайняя неопределенность того понятия, которое составляет основную тему рассуждений «Вех», — понятия интеллигенции»[67]. Шлёгель, который также подписывается под этой критикой недостатка точности [*Ungenauigkeit*], все же извиняет «веховцев», утверждая, что «*интеллигенция*» и в самом деле *являлась* неопределенной группой[68]. Это может быть и так, но на кону остается еще кое-что: расплывчатость этого определения была важна для ключевого пункта сборника. «Веховцы» сами являлись «*интеллигентами*», и другие считали их таковыми[69]. По этой причине они были вынуждены быть «интеллигенцией нового типа», как это мог бы назвать Ленин, а именно: такого типа, что они были способны верно диагностировать кризис «*интеллигенции*», к которой они же сами принадлежали, и указать на пути выхода из этого кризиса. Они смогли занять эту позицию, ассоциируя себя с такими людьми, как, например, Герцен, Пушкин и Достоевский, которые считались «*интеллигентами*», в то время как, согласно большинству «веховцев», они лишь носили маску — или, подобно Герцену, — мундир «*интеллигента*», или даже, как в случае с Владимиром Соловьевым, вовсе не были «*интеллигентами*»[70]. «Веховцы» были теми «*интеллигентами*», которые оказались способны воспринять лечение болячек интеллигенции в целом с позиции внешнего наблюдателя, бывшего не-«*интеллигентом*» или лишь казавшегося интеллигентом.

---

[67] См. *Трубецкой Е. Н.* «Вехи» и их критики // Вехи: Pro et Contra. С. 324.

[68] *Schlögel K. (Hrsg.)* Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 12f.

[69] Ibid. P. 7, и *Шаховской Д.* Слепые вожди слепых // Вехи: Pro et Contra. С. 48.

[70] П. Б. Струве — см. в: *Schatz M. S., Zimmermann J. E. (ed.)* Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 121.

Переходя ко второму значению политической философии (ii), то есть к философии политического, понимаемого как возможность столкновения, конфликта, можно утверждать, что общее ее восприятие «веховцами» было негативным. К примеру, Булгаков недвусмысленно определяет политические партии как *неизбежное зло*: «Разделение на партии, основанное на различиях политических мнений, социальных положений, имущественных интересов, есть обычное и общераспространенное явление в странах с народным представительством и, в известном смысле, есть неизбежное зло...»[71]. Тот факт, что они являются *неизбежным* злом, обеспечивает им определенную легитимность, но факт остается фактом: они суть *зло*. Устойчивость этого негативного отношения, которое, — повторим это вновь, — ни в коем случае не является свойственным исключительно православию или России — подтверждается также его присутствием в статье Александра Солженицына в вышедшем в 1974 году «*тамиздатовском*» сборнике «*Из-под глыб*» — сборнике, который рассматривает «Вехи» в качестве одного из своих предшественников: «Partia — это часть. Всякая партия, сколько знает их история, всегда защищает интересы этой части против — кого же? против остальной части этого народа. И в борьбе с другими партиями она пренебрегает справедливостью для выгоды... <...> В сегодняшнем мире все больше проступает сомнение, и маячит нам поиск: а нельзя ли возвыситься и над парламентской много- или двухпартийной системой? не существует ли путей ВНЕПАРТИЙНОГО, вовсе БЕСПАРТИЙНОГО развития наций?»[72]

Подобный протест против расчленения общества, находящего выражение в многопартийной системе, напрямую связан с преобладающим органическим восприятием об-

---

[71] *Булгаков С. Н.* (80/ 46/ 134).

[72] *Солженицын А. И.* На возврате дыхания и сознания // Из-под глыб. Сборник статей. Париж, 1974. С. 19.

щества, которое характерно для большинства «веховцев»[73]. Он является частью особого типа мировоззрения, которое, стоит еще раз отметить, не является ни типичным для христианства или православия, ни связанным с ними, однако оказывается широко распространенным среди мыслителей конца XIX — начала XX века (в том числе и за пределами России). Струве позднее сместился в сторону националистической позиции — в действительности, являющейся одним из возможных векторов в развитии органической концепции общества: «Отстаивая точку зрения, согласно которой любое государство — это организм, вынужденный самоутверждаться среди равных ему других организмов для того, чтобы поддерживать свое благополучие, он [Струве. — прим. *Э. в. д. З.*] утверждал, что Россия сможет излечить свои внутренние раны посредством преследования экспансионистской внешней политики, основанной на крайнем национализме»[74].

С идеей общества как *«организма»* напрямую связана господствующая в «Вехах» медицинская метафора: если общество является живым организмом, то оно может быть больным, излеченным, загубленным, с высоким давлением, инфицированным, зараженным и т. д. Гершензон описывает интеллигенцию как «сонмище больных, изолированное в родной стране»[75]. Когда же акцент ставится на духовном измерении российского общества, то в этом случае всплывают психоаналитические метафоры с их лексикой, включающей в себя такие понятия, как кризис, оздоровление [*Gesundung*], поиск самого себя и т. д. Так, «веховцы» были озабочены проведением анамнеза и утверждением диагноза, прежде чем они могли бы предложить лечение: «Что сле-

---

[73] Вехи (39, 64, 8299, 206/ 13, 33, 48, 63, 88/ 74, 111 [здесь Шлёгель переводит «органический» как «normal», — прим. Э. в. д. З.], 137, 162, 206). Во всех этих фрагментах центральное место занимает идея органического целого и органической деятельности.

[74] *Kelly A. M.* Which Signposts? P. 178.

[75] *Гершензон М. О.* (100/ 63/ 163).

дует из такого диагноза болезни? Прежде всего... вытекает то, что недуг заложен глубоко»[76]. Внимательное чтение этого сборника статей выявляет присутствие метафор заболевания, диагноза и выздоровления во всех статьях, за исключением статьи Кистяковского[77]. Дмитрий Мережковский очень метко, но достаточно критично заметил по этому поводу: «Семь врачей семью лекарствами лечат больного»[78]. Такое лечение больного семью различными лекарствами очевидно несет в себе опасность того, что больного залечат; также оно выражает несогласие между «веховцами», точно подмеченное Мережковским. Однако более важную роль в данном процессе играет политическая метафизика: если общество является организмом и один из его членов или органов — «*интеллигенция*» — болен, то этот организм должен получать правильное лечение, исходящее от той части его самого, которая была бы способна осуществить это лечение. Эта часть могла бы получить средство от болезни извне, так как эта часть — *привилегированная* часть общественного тела. Данная метафизика плохо подходит к демократическому обществу, но соответствует общественному устройству: каковы бы ни были единство или гармония в условиях демократии, — они являются *непредопределенным заранее* результатом комплексных процессов, а не проявлением субстанции, лежащей в их основе. Это не значит, что «веховцы» были анти-демократичны; но можно утверждать, что их восприятие общества и их собственная позиция в этом обществе были по сути домодернны (pre-modern) и аристократичны.

С органической концепцией общества тесно связана идея, согласно которой «тело» общества состоит из более или менее четко выделяемых «органов» или «членов» (а не граждан

[76] *Струве П. Б.* (149/ 127/ 270).

[77] Вехи (30, 42, 78, 83, 100, 103, 149, 156, 182, 194, 203/ 5, 15, 45, 49, 63, 65, 78, 86, 127, 133, 153/ 60, 77, 131, 138, 163, 167, 190, 203, 270, 279, 317).

[78] Цит. по Вехи: Pro et Contra. С. 103.

или индивидов). «Веховцы», несомненно, уделяли главное свое внимание двум таким его частям, как *«интеллигенция»* и *«народ»*, под которым в русском языке всегда подразумеваются «простые люди». Отношения между двумя этими сущностями устанавливаются и оцениваются по-разному, но само существование этой пары является постоянным и бесспорным. Может быть, именно центральное место, которое уделялось этой паре, и есть то, что в наибольшей степени объединяет «веховцев», — она встречается во всех семи статьях (снова стоит отметить, что это менее заметно в случае Кистяковского)[79].

Наконец, переходя к третьему значению «политической философии» (iii), следует обратить внимание на политичность (*politicity*) самого сборника «Вехи», то есть на тот факт, что само его появление и существование были политическими. В первую очередь, сама книга не столько как физический объект, но как событие, как нечто, *что* она содержала, является «политической сущностью». Она была до такой степени *политична* в 1909 году, что была переиздана пять раз в течение одного года и стала объектом горячего обсуждения. Она была *политична* в течение советского периода, когда «выжила в качестве негатива» в полемических трудах Ленина, в сталинском «*Кратком курсе*» и в официальной советской интерпретации истории философии в России, например в «Истории философии», вышедшей в свет в виде шести объемных томов в период между 1957 и 1965 годами: в главе с названием «Критика буржуазно-землевладельческой идеалистической философии и социологии в России в эпоху империализма» сборник «Вехи» обсуждался как «злобно нападавший» на марксизм, материализм и естественные науки и защищавший «славянофилов, Юркевича, Соло-

[79] Вехи (25, 32, 49, 77–78, 92, 101, 113–114, 125, 146–147, 165 166, 197/ 2, 7, 21, 43f, 57, 64, 80, 94–95, 104, 124–125, 140–141/ 53, 63, 88, 130–131, 151, 165, 194, 218–219, 235, 266–267, 292–293).

вьева и прочих мистиков»[80]. В этой же главе статья Ленина «О “Вехах”» упоминается как статья, разоблачающая «Вехи» как «энциклопедию либерального ренегатства»[81]. И снова она стала *политична* в конце существования советского режима, когда была переиздана большим тиражом (издание, которое используется в настоящем исследовании, вышло в свет тиражом 75 тысяч экземпляров)[82] и приобрела ключевое значение в переоценке интеллигенции и той роли, которую интеллигенция могла или должна была играть[83].

Во-вторых, исходя из того, *что* осуществил этот сборник, его природа в качестве *politicum* выступает на передний план в характере решений, которые выдвигались этим сборником на теоретическом уровне[84]. Первым примером тому является непрерывное сопоставление *«интеллигенции»* и *«народа»* — не только как исторических или социологических категорий, но также как субъекта и объекта действия соответственно. Вторым примером служит зарождающийся национализм «веховцев», в противопоставлении как пролетарскому интернационализму, так и «христианскому космополитизму» Льва Толстого. Он встречается в нескольких местах на страницах сборника, к примеру — в конце статьи Александра Изгоева, где он приписывает политический успех младотурков тому значению, которое они уде-

---

[80] История философии в 6-ти томах / Под ред. М. А. Дынника и др. М., 1961. Т. 5. С. 342.

[81] Там же. С. 342.

[82] Вехи. Сборник статей. С. 464.

[83] См. *Scherrer J.* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Wiesbaden, 1996. PP. 44–51 и 159–165, а также мою рецензию на эту работу в: *Symposium. A Journal of Russian Thought* 1997, PP. 167–169.

[84] То, что Луи Альтюссер, возможно, был неправ, когда рассматривал философию как *классовую* борьбу на теоретическом уровне [курсив мой. — *Э. в. д. З.*], еще не означает, что философия не является борьбой, — то есть в ней всегда, и с необходимостью, присутствует полемическая составляющая.

ляли созданию национального государства, и сравнивает этот успех с провалом русской «*интеллигенции*»[85]. Третьим примером является отречение от революции как жизнеспособной стратегии политических изменений и выбор в пользу реформы и миротворчества, на котором настаивал, наряду с «веховцами», также и Мережковский[86]. Все три примера указывают на политические решения, принятые на уровне теоретического дискурса и являвшиеся частью полемики, в которую были вовлечены «Вехи».

Наконец, и это, возможно, самое интересное, сборник «Вехи» является политическим в том, что касается его *формальных* аспектов, то есть *манеры*, с которой он отстаивает свои позиции и аргументы и, соответственно, как он «вовлекается в политику». Во избежание недопонимания, стоит прояснить: дело не в сомнениях в искренности «веховцев» (как если бы они были «политиками, маскировавшимися под философов»), но в выявлении неизбежной политической природы их усилий и объяснении логики вещей (логики, подразумевающей, что философы всегда уже *являются* «политиками» в том точном смысле, что они тоже вынуждены иметь дело с «политическим», содержащимся в их текстах). Для начала следует заметить, что полемика, содержащаяся в «Вехах», оказывается анти-полемичной, учитывая то значение, которое они придавали «смирению» (качество, отмечаемое многими комментаторами, включая Мережковского, чьи критические замечания нашли свое отражение в заглавии его статьи — «Семь смиренных»)[87]. Тем не менее, быть анти-полемичным означает быть полемичным по-иному: в этом случае оппонентами выступают

[85] В примечании ко второму изданию он даже усиливает акцент на этом пункте (*Schatz M. S., Zimmermann J. E. (ed.)* Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 90 и прим. 17); здесь я хотел бы выразить признательность Екатерине Евтуховой (Catherine Evtuhov) за то, что она обратила на это мое внимание.

[86] Вехи: Pro et Contra. С. 103.

[87] Там же. С. 100–110.

те, кто продолжает борьбу, кто *отказывается* от смирения. Призыв к смирению оказывается видом само-смиряющейся полемики. В этом смысле *ни одна* позиция или точка зрения никогда не смогут избежать логики полемики.

Критически важно использование одного ключевого слова политической философии — «мы»[88]. Будучи по сути примирительным, данное слово, как постоянно подчеркивает Семен Франк, включает в себя также и противопоставление — «“мы” фундаментально безгранично. Верно, что в эмпирическом плане “мы” всегда ограничено: любое “мы” противостоит некоему “тебе” и “им”. Но вместе с тем, в другом, метафизическом единстве, “мы” может вбирать в себя и “тебя” и “их”...»[89]. Это как раз случай того «мы», которое использовалось и «веховцами». Помимо различий внутри этого «мы» оно задает и своего «другого». Тщательный анализ использования термина «мы» и его производных (таких, как слово «наш») помогает выявить тот факт, что в то время, когда его *значение* — или, в терминах Фреге, его *смысл*, *Sinn* — остается неизменным, а именно: «данная группа, частью которой я являюсь, как ее выразитель, и от имени которой я говорю», его *означаемое*, референт этого слова (то, что Фреге именовал его *значением*, *Bedeutung*) перемещается между *тремя* позициями: иногда «мы» означает русскую нацию, иногда — *«интеллигенцию»* в целом, и, наконец, иногда — тех *«интеллигентов»*, которые, в отличие от подавляющего большинства интеллигенции, понимают истинные причины кризиса и имеют средство для исцеления от него.

В упомянутых трех случаях «мы» противопоставляется, соответственно, прочим, нерусским нациям, «не-*интеллигентам*»

---

[88] Это также анализируется Стюартом Финкелем (Stuart Finkel) в его работе, представленной на конференции по «Вехам» в Бристоле в июле 2009 года.

[89] *Frank S. L.* The Spiritual Foundations of Society. Athens OH & London. P. 50.

и, что самое важное, «тебе», к которому оно обращается непосредственно и которое оказывается перед выбором, превратиться ли ему в часть перерожденного «мы» или упрямо оставаться «больным» и, следовательно, рисковать оказаться частью «их». Это смещающееся использование слова «мы» есть то, что позволяет «веховцам» обратить их критику «*интеллигенции*» в «*самокритику*» «*интеллигенции*» в целом, причем сами «веховцы» становятся агентами этой «*самокритики*»[90]. Пройдя этот этап, исцеленная «*интеллигенция*» сможет стать действующей силой, способной придать новое дыхание «большому мы» русской нации. Таким образом, смещающееся значение слова «мы» является для «веховцев» предпосылкой для того, чтобы отделить себя от «*интеллигенции*», оставаясь в то же время ее частью, и, с одной стороны, «вывести себя из числа обвиняемых»[91], а с другой — превратить «*интеллигенцию*», говоря современным языком, в «группу самопомощи» (self-help group).

Итак, подытожим: «Вехи» политичны по самому факту своего существования (их *вот*), по своему содержанию (их *что*) и по своей форме (их *как*).

Заключение

Три вывода могут быть сделаны из представленного в настоящем исследовании анализа сборника статей «Вехи» как примера политической философии. Во-первых, этот анализ выявил, что преимущественно имплицитная политическая философия «веховцев» (рассматриваемая отдельно от их политических установок) являлась аристократической — не столько с точки зрения их собственного социального происхождении (которое, скорее, было смешанным в этом отношении)[92], сколько в свете понимания ими субъ-

---

[90] См. *Бердяев Н. А.* (30/ 5/ 60), и *Булгаков С. Н.* (43/ 18/ 81).

[91] *Шелохаев В. В.* Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 11.

[92] Единственным подлинным аристократом был Бердяев, остальные — происходили из академической элиты (Струве, Кистяковский), духо-

екта политической деятельности. Это осмысление политической философии явно не соответствует той *первой* модели демократии, которая была очерчена в настоящем исследовании (то есть якобинской модели прямой или чистой демократии от Руссо до Ленина и Шмитта). Однако его можно было бы сопоставить с другой моделью — представительной демократией как смешанным политическим устройством, содержащим также элементы аристократии, — в том случае, если бы «веховцы» допускали идею о плюралистичности и сосуществовании радикально отличных друг от друга «четких доктрин» (и в то же время все они признавались бы a priori легитимными) и, возможно, еще более важно, если бы они принимали политическую *по сути* природу политического, включая и их собственный проект. Тем не менее их *органицистская* социальная онтология не оставляла места конфликту, разделению и плюралистичности кроме как в качестве заболевания, которое должно быть излечено, или, в лучшем случае, как неизбежного зла.

Второй вывод тесно связан с первым: «веховцы» были признаны реакционерами и подвергнуты осмеянию как «*ренегаты*» и «*назадники*»[93], в то время как сами они выступали против такой неверной характеристики[94]. Отчасти они были правы — они не оказывали поддержку аристократии, они благоволили конституциональным и демократическим реформам, они выступали «либералами» в таких вопросах, как свобода вероисповедания, мнения и перемещения, и несомненно они выступали за прогрессивное развитие. И все же их определение как реакционеров вполне обоснованно: позиция «веховцев» выражала не просто

венства (Булгаков), семей интеллигентов из среднего класса (Франк) и из предпринимателей (Гершензон). Данные о еврейской семье в Одессе, в которой рос Изгоев, труднодоступны.

[93] См. *Ильин В.* [Ленин В. И.] О «Вехах» // Вехи: Pro et Contra. С. 488, и *Schlögel K. (Hrsg.)* Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 12.

[94] См., напр., в: *Изгоев* А. *С.* Соль земли // Вехи: Pro et Contra. С. 485–487.

(и очевидным образом) реакцию на провалившуюся революцию 1905 года и на последовавший кризис «*интеллигенции*» — она также (и в более глубоком измерении) была реакцией на происходившую демократизацию российского общества. *Эта* реакция наиболее четко выступает на передний план в их настойчивом употреблении оппозиции «*интеллигенция — народ*». Можно связывать этот факт с приверженностью консервативной позиции, нацеленной на сохранение монополии «*интеллигенции*» в плане мировоззрения, но все же он указывает на реакционность в той мере, в какой эта монополия *уже* принадлежит прошлому. Шелохаев верно отмечал, что если «веховцы» допускали идею политической революции (следовательно, они могли бы принять Февральскую революцию 1917 года), то они противились идее социальной революции[95]. Однако они упускали из внимания социальную революцию, которая уже осуществилась и на которую Октябрьская революция была *иной* возможной реакцией. Можно заметить частичное признание этой новой ситуации на страницах «Вех», к примеру, в статье Кистяковского, когда он подчеркивает легитимность существования различных политических партий[96], или в последней части статьи Гершензона, где он демонстрирует почти провидческое понимание возникающего общества индивидов, самостоятельно принимающих решения[97]. Тем не менее подобные озарения встречаются относительно редко на страницах «Вех».

Третий вывод. Когда, во-первых, Шац и Циммерман утверждают в предисловии к английскому изданию, что «современная политическая мысль и практика Запада также могут быть рассмотрены в свете «Вех»», они констатируют:

---

[95] *Шелохаев В. В.* Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 8–9.

[96] См. *Kistjakovskij B.* // *Schatz M. S., Zimmermann J. E. (ed.)* Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. 99; также см. *Schlögel K. (Hrsg.)* Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 16.

[97] См. Geršenzon // *M. S. Schatz, J. E. Zimmermann*. Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. PP. 66–67.

«Вехи» показывают, что «потребность в политической и социальной справедливости» должна рассматриваться «в рамках более широкой перспективы потребности в творческой и продуктивной культуре»[98]. В рецензии на немецкое издание, во-вторых, Сафрански добавляет, что «Вехи» показали, «каким образом из борьбы против политической тирании возникает тирания политического»[99]. А, в-третьих, в предисловии к постсоветскому изданию 1991 года Шелохаев отмечал, что «веховцы», указывая на скудность политической культуры в России, переоценивали свою правоту[100]. Все три утверждения могут считаться правильными. Тем не менее основным выводом в случае «Вех» является то, что они показали следующее: демократическая *полития* (вне зависимости от деталей ее устройства), соответствующая демократическому, индивидуализированному и дифференцированному обществу, не опирается — и более *не может* опираться — на целостное миросозерцание, монополизированное интеллектуалами, «*интеллигенцией*». Основанием ее является контингентное и поэтому непредсказуемое взаимодействие между самыми разными мировоззрениями и обществом в его реальном существовании и развитии. «Веховцы» видели, как возникает этот мир, и отрицали его, продемонстрировав тем самым конфликт между платоновско-христианской *идеальной* политией, с одной стороны, и непредсказуемой плюралистичностью демократического общества в условиях *комплексного политического устройства* — с другой. На самом деле эта проблема характерна не только для России. Напротив, она была и остается европейской и глобальной проблемой. Заключительное замечание Карла Шлёгеля указывает, скорее, на открытый вопрос, чем на готовый ответ: «Возможность жить

---

[98] *Schatz M. S., Zimmermann J. E. (ed.)* Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. P. xxivf.

[99] *Safranski R.* Tauben Ohren gepredigt. Russische Intellektuelle vor der Oktoberrevolution // *Die Zeit* Nr. 11. 08.03.1991. P. 48.

[100] *Шелохаев В. В.* Предисловие // Вехи. Сборник статей. С. 15.

без «Вех» и просто оставить их как знак на пути, который, наконец, выведет Россию из катастрофы, кризисного времени — вот чем являлись бы «Новые Вехи»[101]. Еще раз отметим, этот вопрос не является исключительно русским вопросом. На самом деле, в этом отношении пример «Вех» и «веховцев» по-прежнему крайне поучителен. Они показали нам семь интеллектуалов, играющих в врачевателей, сражавшихся за идею общества и политического устройства, которые имеют своим «духовным основанием» единственное целостное миросозерцание, в то время как мир, включая Россию, в своем развитии уже вышел за пределы этого этапа[102].

Авторизованный перевод с английского О. Николаевой под редакцией В. Софронова

Библиография

Основные источники:
Казакова Н. (ред.) Вехи. Сборник статей. М., 1991; *Shatz, Marshall S., Zimmermann, Judith E. (eds)* Signposts. A Collection of Articles on the Russian Intelligentsia. Irvine CA, 1986; *Schlögel, Karl (Hrsg.)* Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. Frankfurt am Main, 1990

Дополнительная литература:
Аскольдов С. А., Бердяев Н. А., Булгаков С. А. и др. Из глубины. Сборник статей о русской революции [вступительная статья, комментарии М. А. Колерова, Н. С. Плотникова]. М., [1918] 1990

[101] *Schl gel K. (Hrsg.)* Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. P. 44.

[102] С *данной* точки зрения, большевистская революция 1917 года и режим, к которому она привела, оказываются далеко не столь «прогрессивными» и даже *более* реакционными.

Barber, Benjamin Strong Democracy. Berkely & Los Angeles: University of California Press, [1984] 2003

Brooks, Thom Is Plato's Political Philosophy Anti-Democratic? // *Kofmel Erich (ed.)* Anti-Democratic Thought. Exeter & Charlottesville VA, 2008. PP. 17–33

Burchardi, Kristiane Die Moskauer «Religiös-Philosophische Vladimir-Solov'ev-Gesellschaft» (1905–1918). Wiesbaden, 1998

Dahl, Robert A. Democracy and its Critics. New Haven & London, 1989

Derrida, Jacques Politiques de l'amitié. Paris: Galilée, 1994

Емельянов Б. В. (сост.). «Железный век» русской мысли. Памяти репрессированных. Екатеринбург, 2004

Frank, Semen L. The Spiritual Foundations of Society. Athens OH & London, 1987 [ориг. изд. Духовные основы общества. Paris, 1930]

Freund, Lucien L'essence du politique. Paris, [1965] 1986

Haardt, Alexander Personalität in Recht und Moral. Vl. Solov'evs Begegnung mit Kant // *Haardt, Alexander, Plotnikov, Nikolaj (Hrsg.)* Diskurse der Personalität; die Begriffsgeschichte der ‚Person' aus deutscher und russischer Perspektive. München, 2008 (Русское изд.: *Плотников Николай, Александр Хаардт (ред.)* Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007)

Hamilton, Alexander, *Johnб Jay*, *James, Madison* The Federalist. New York, [1788] 1937

Held, David Models of Democracy. Stanford UP, 2006

Huntington, Samuel P. The Third Wave; Democratization in the Late Twentieth Century. Norman, 1991

Jager, Janine Tussen Rusland en Europa: Russische debatten over de intelligentsia, de staat en de natie in de jaren 1908–1912. Amsterdam, 1998

Kelly, Aileen M. Which Signposts? // Id. Toward Another Shore. Russian Thinkers Between Necessity and Change. New Haven & London, 1998. PP. 155–200

Kretzschmar, Dirk Identität statt Differenz. Zum Verhältnis von Kunsttheorie und Gesellschaftsstruktur in Russland im 18 und 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main, 2002

Manin, Bernard Principes du gouvernement représentatif. Paris, [1995] 1996

Mouffe, Chantal The Return of the Political. London & New York, [1993] 1997

Mouffe, Chantal The Democratic Paradox. London & New York, 2000

Mouffe, Chantal (ed.) The Challenge of Carl Schmitt. London & New York, 1999

Oakeshott, Michael The Masses in Representative Democracy // Id. Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis, 1991. PP. 363–383

Rawls, John Political Liberalism. New York, [1993] 2005

Safranski, Rüdiger Tauben Ohren gepredigt. Russische Intellektuelle vor der Oktoberrevolution // Die Zeit Nr. 11, 08/03/1991, p. 48

Сапов В. В. (ред.) Вехи: Pro et Contra. СПб., 1998

Scherrer, Jutta Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Wiesbaden, 1973

Scherrer, Jutta Requiem für den Roten Oktober. Rußlands Intelligenzija im Umbruch 1986–1990. Leipzig, 1996

Schrooyen, Pauline W. Vladimir Solov'ëv in the Rising Public Sphere. Nijmegen, 2006

Шелохаев В. В. Предисловие // Вехи. Стр. 5–20.

Solovyov, Vladimir The Justification of the Good [translated by Nathalie Duddington (first publication 1918), edited and annotated by Boris Jakim] (Grand Rapids: William Eerdmans, [orig. 1897] 2005)

Solzhenitsyn, Alexander As Breathing and Consciousness Return // *Solzhenitsyn A. et al.* From Under the Rubble. London, 1975. PP. 3–25 [ориг. изд.: *Солженицын Александр и др.* Из-под глыб. Paris, 1974]

Staten, Henry Wittgenstein and Derrida. Lincoln & London, 1984

Strauss, Leo What is Political Philosophy? // Id. What is Political Philosophy? And Other Studies. Chicago & London, [1959] 1988. PP. 9–55

Tilly, Charles Contention & Democracy in Europe. Cambridge UP, 2004

Tilly, Charles Regimes and Repertoires. Chicago & London, 2006

Tilly, Charles Democracy. Cambridge UP, 2007

Walicki, Andrzej Legal Philosophies of Russian Liberalism. Notre Dame & London, [1967] 1992

Weber, Max Politik als Beruf [1919] // Id. Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1988. PP. 505–560

Zweerde, Evert van der Vladimir Solovjov. Een levend denkwerk // Tijdschrift voor Filosofie 65 (2003), PP. 715–735

Zweerde, Evert van der (ван дер Звеерде, Эверт) Зло и политика. Об анти-политической политической философии Вл. Соловьева // *Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А. (ред.)* Владимир Соловьев и культура серебряного века [10-е Лосевские чтения]. М., 2005. С. 47–59 [Deutsch: Das Böse und das Politische. Zur anti-politischen politischen Philosophie Vladimir Solov'evs // *Zelinsky, B., Kravets, J. (Hrsg.)* Das Böse in der russischen Kultur. Köln etc., 2008. PP. 60–75

Zweerde, Evert van der La place de la philosophie russe dans l'histoire de la philosophie mondiale // Diogène 224 (juillet 2008). PP. 115–137

Zweerde, Evert van der Democracy World Wide? A Reflection on the Questions «What is Democracy?» and «What is it Good for?» // Democracy 35 (2009). PP. 10–22 [in English and Arabic].

Хольгер Куссе

Описывать, призывать, говорить от имени. Коммуникативные формы в «Вехах» (1909) и метадискурсивные типизации[103]

1. Намерения

«Вехи» 1909 года должны были положить начало дискурсу, направленному против русской «революционной интеллигенции», которая, по мнению семи авторов, была в ответе за плачевное состояние России и за революцию 1905 года. Этот сборник, как писал в предисловии Михаил Гершензон (1869–1925), должен был произвести «терапевтическое воздействие», а не судить и осуждать интеллигенцию или революцию. Гершензон дважды подчеркивает, что целью авторов сборника не является суд русской интеллигенции с высоты познанной истины (пример 1). Авторы не осуждают прошлое, а лишь показывают, что русское общество зашло в тупик (пример 2).

(1) Не для того, чтобы с высоты познанной истины доктринерски судить русскую интеллигенцию <...> писаны статьи (...), а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны. [104]

---

[103] Основой данной статьи стали два тематически разных доклада, представленные мною на Десятом Германском дне Славистов в Тюбингене (01–03.10.09) и на конференциии «Дискурсы справедливости в русской истории идей» в Бохуме (29–30.10.09). Этим докладам в 2005 году предшествовала небольшая статья «Вехи как метадискурс», написанная к юбилею Революции 1905 года, которая была представлена мною на ежегодной конференции исследовательской группы по русской философии в Майнце (22–24.07.05), а также на состоявшейся в доме Лосева в Москве в октябре 2005 года конференции «Сборник «Вехи» в контексте русской культуры» (подробнее см.: *Куссе Х.* «Вехи» как метадискурс // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А. А. Тахо-Годи и Е. А. Тахо-Годи. — Москва, 2007. — С. 63–73.

[104] *Гершензон М. О.* Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 22.

(2) Мы не судим прошлого <...>, но мы указываем, что путь, которым до сих пор шло общество, привел его в безвыходный тупик.[105]

Подобные метаречевые высказывания можно найти и в отдельных статьях сборника. Теоретик права Богдан Кистяковский (1868–1920) дает понять, что его высказывания о низком уровне правосознания интеллигенции не должны понимать как суд или осуждение.[106]

В статье «Творческое самосознание» Гершензон представляет себя лишь свидетелем изменений общества, но одновременно утверждает, что необходимо разъяснить смысл кризиса для того, чтобы никто не остановился на пути к выздоровлению и не препятствовал выздоровлению других (пример 3).

(3) Цель этих страниц — не опровергнуть старую заповедь и не дать новую. Движение, о котором я говорю, — к творческому личному самосознанию, — уже началось: *я только свидетельствую о нем*. <...> Оттого и у нас теперь настоятельно *нужно разъяснять людям смысл кризиса*, переживаемого обществом, для того чтобы отдельные сознания по косности или незнанию сами не оставались неподвижными и не задерживали друг друга.[107] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Таким образом, Гершензон открыто изъявил намерение подвести итоги и попытаться понять происходящее, чтобы способствовать нахождению путей выхода из кризиса.

Авторы «Вех» распознали симптомы и причины болезни, пишет историк философии Н. М. Зернов, используя медицинскую метафорику, и прописали обществу соответствующее лекарство («предписывали действенные

---

[105] Там же. — С. 23.

[106] *Кистяковский Б. А.* В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 134.

[107] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 107 и далее.

лекарства»)[108], и это, как утверждает Гершензон, они считали своим долгом. Ввиду открывшейся им истины они не могли молчать и к тому же были убеждены, что их критика отвечает потребности общества осознать духовные основы интеллигенции (пример 4).

(4) Так возникла предлагаемая книга: ее *участники не могли молчать о том, что стало для них осязательной истиной*, и вместе с тем ими руководила уверенность, что своей критикой духовных основ интеллигенции *они идут навстречу общеосознанной потребности в такой проверке*.[109] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Но в быстро разгоревшейся полемике сборник был, напротив, воспринят как осуждение русской интеллигенции и ее традиций, требующее либо резкого отпора, либо восторженного одобрения.[110] Эффект был противоречивым, как отмечает один комментатор общественной реакции 1909 и 1910 годов. Внешне «Вехи» достигли своей цели, так как привлекли даже больше внимания, чем ожидалось. Внутренне же успех был более чем прискорбен, поскольку «раздражение, возмущение, самая острая вражда», вызванные публикацией, скорее препятствовали восприятию ее

---

[108] *Зернов Н. М.* Русское религиозное возрождение XX века. — Изд. 2-е. — Париж, 1991. — С. 140.

[109] *Гершензон М. О.* Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 22.

[110] Ср.: *Oberländer G.* Die Vechi-Diskussion (1909-1912). — Köln, 1965; *Müller O. W.* Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes // Athenäum. (= Frankfurter Abhandlungen zur Slavistik. — Bd. 17 (1971); *Schlögel K.* Russische Wegzeichen // Vechi. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz / Eingeleitet und übersetzt von Karl Schlögel. — Frankfurt/M., 1990. — S. 5–44; *Read Chr.* Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia, 1900–1912. The Vekhi Debate and Its Intellectual Background. — London, 1979; *Read Chr.* Receding Landmarks (Why pay attention to Vekhi? Responses then and now) // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А. А. Тахо-Годи и Е. А. Тахо-Годи. — Москва, 2007. — С. 314–326.

содержания средним читателем из среды интеллигенции (ср.: «массовый интеллигентный читатель»[111]).

Эта пропасть между постулатом намерения и действительным воздействием «Вех» не только в содержании, но и, возможно даже в первую очередь, в коммуникативных формах статей, а именно: в формах оценивания; в прямых и косвенных речевых актах СОЖАЛЕНИЯ, ОПИСАНИЯ, УТВЕРЖДЕНИЯ, ТРЕБОВАНИЯ И ПРИЗЫВАНИЯ; в метадискурсивной типизации дискурса интеллигенции; в позиционировании своего говорения от имени общества; в метакоммуникативных речевых актах РЕЗЮМИРОВАНИЯ, ИСПРАВЛЕНИЯ, РЕГУЛИРОВАНИЯ и т. д., которые должны были послужить диагностицированию и терапии неудавшейся («болезненной») коммуникации русского общества и «ее» интеллигенции. Потому в фокусе моей статьи не повторная оценка содержания «Вех» и их оправданности, а формы их аргументации и полемики, которые, как я предполагаю, и представляли собой настоящую провокацию — и, не в последнюю очередь, по причине очевидного отклонения от метакоммуникативных деклараций, то есть, прежде всего, от намерений, постулированных в предисловии Михаила Гершензона.

2. Речевые акты и реакция на них

Когда Гершензон говорит о невозможности молчать о познанной истине и определяет цель «Вех» как попытку указать на сложности (тупик), в которых находится русское общество, тем самым он одновременно предрекает, в первую очередь, ассертивные речевые акты, основной интенцией которых является описание фактов. В предисловии, однако, он характеризует статьи и как «предостережения», которые неоднократно звучали у русских мыслителей от Чаа-

[111] *Петров Гр.* Обвинение судьи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 195.

даева до Соловьева и Толстого, но так и не были услышаны, и надеется, что теперь, после потрясений революции, более слабым голосам авторов «Вех» будет уделено больше внимания (пример 5).

(5) *Наши предостережения* не новы: то же самое неустанно твердили *от Чаадаева до Соловьева и Толстого* все наши глубочайшие мыслители. *Их не слушали*, интеллигенция шла мимо них. Может быть, теперь, разбуженная великим потрясением, она *услышит более слабые голоса***.**[112] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Итак, на практике за ассертивами[113] следуют директивы, или ассертивы сами представляют собой косвенные директивные акты. Провозглашенные высказывания в модальном плане обозначены как необходимые, то есть, во-первых, эпистемологически необходимые — познанная истина очевидна и ощутима («что стало для них осязательной истиной»), — а во-вторых, деонтически необходимые — авторы чувствуют себя обязанными говорить, они не могут молчать («участники не могли молчать») (пример 5). Что касается еще одного, третьего, типа речевых актов, то в предисловии Гершензона обнаруживается косвенное указание и на наличие экспрессивов: он называет мотивацией «Вех» не только познание, но и боль о прошлом и тревогу о будущем России («с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны») (см. выше пример 1).

В качестве экспрессивных вербальных актов статьи «Вех» и были восприняты в первую очередь, однако тексты звуча-

---

[112] *Гершензон М. О.* Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 23.

[113] Здесь и далее используется терминология, которую ввел Дж. Серль, выделив пять основных типов речевых актов (действий): *ассертивы* (репрезентативы), сообщающие о положении дел и содержащие истинностную оценку; *директивы*, то есть побуждения адресатов к определенным действиям; *комиссивы*, сообщающие о взятых на себя говорящим обязательствах; *экспрессивы*, выражающие позицию говорящего по отношению к положению дел; *декларативы*, самим актом своего произнесения устанавливающие новое положение дел. — Прим. ред.

ли не только как эмотивные (ВЫРАЖЕНИЕ ЗАБОТЫ / БЕСПОКОЙСТВА), а, в особенности, как конативные экспрессивы, служащие в первую очередь (агрессивному) воздействию на реципиента (ОБВИНЕНИЕ). Статьи противоречат, по словам одного из необозримой толпы комментаторов, декларациям в предисловии Гершензона и должны быть оценены в целом как «обвинительная речь».[114] «Вехи», противореча своему подзаголовку, являются не книгой *об* интеллигенции, а сборником обвинений *против* интеллигенции («сбор обвинений этой интеллигенции»[115]). Адресаты отвергают «обвинительную неразборчивость», пытающуюся пробудить чувство совершенного греха, ужас пред вечными муками и жажду покаяния и спасения («пробудить в интеллигенции чувство греха, страх вечной гибели, жажду покаяния и спасения»[116]). Один автор говорит о «злобном грохоте «семи громов», вспугнувшем критиков»,[117] а Дмитрий Мережковский даже сравнивает семерых авторов «Вех» с семерыми, подписавшимися под синодальным актом отлучения от церкви Льва Толстого («семь смиренных»), и характеризует сам сборник как «отлучение русской интеллигенции». Значит, сверх экспрессива *обвинение* он приписывает «Вехам» еще и декларативную иллокуцию *приговор*.[118]

Иные доводят высказанные обвинения ad absurdum. Было исчислено такое количество грехов, пороков и преступлений, что авторы «Вех» «сами пришли в смущение,

---

[114] *Геккер Н.* Реакционная проповедь // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 55.

[115] *Валентинов Н.* Наши клирики // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 74.

[116] *Левин Д.* Мольеровские врачи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 27.

[117] *Иорданский Н.* Творцы нового шума // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 265.

[118] *Мережковский Д. С.* Семь смиренных // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. –С. 101 и далее.

когда опубликовали результаты своих изысканий».[119] В конечном счете, однако, каждый из авторов «Вех» предъявлял интеллигенции обвинения, соответствующие своему собственному духу, так что если бы к авторам присоединился сапожник, тогда восьмым и самым тяжким грехом интеллигенции посчиталось бы ее невежество в этом замечательном ремесле («что интеллигенция в сапожном деле ничего не понимает и что это есть главный ее порок»[120]).

В тех случаях, когда авторы «Вех» выступают не в роли судей, они берут на себя роль проповедников.[121] Тексты воспринимаются как «проповедь»,[122] и «творцы нового шума» предстают в карикатурном обличье «пророков новой жизни», пророческий пафос которых «оказался бессодержательным».[123]

Таким образом, обвинение бумерангом возвращается к обвиняющим: авторы не осуществляют затеянного ими просвещения, а их обещания совета и помощи оказываются невыполненными. «Веховцев» называют «слепыми поводырями слепых», либо не сумевшими предложить никаких путей выхода из тяжелого положения России, либо предложившими только очень туманные дороги.[124] У них «вместо общей мысли — общая фраза».[125] В лучшем случае можно говорить о «склонности к рискованным утверждени-

---

[119] *Пещенов А.* Новый поход против интеллигенции // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. –СПб., 1998. — С. 122–123.

[120] *Бикерман И.* «Отщепенцы» в квадрате // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 226.

[121] *Озеровский С.* О «Вехах» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 237.

[122] *Арсеньев К. К.* Пути и приемы покаяния // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 565.

[123] *Иорданский Н.* Творцы нового шума // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 262.

[124] *Кн. Шаховской Д.* Слепые вожди слепых // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 48.

[125] *Бикерман И.* «Отщепенцы» в квадрате // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 226.

ям», к которым необходимо «относиться с большой осторожностью» (критика И. И. Петрункевичем статьи Петра Струве).[126] В итоге статьи «Вех», по словам самых строгих критиков, — это «хаос вопиющих противоречий»[127] или попросту сборник плохих публицистических памфлетов.[128]

Как аукнется, так и откликнется. В случае «Вех» это действительно так. Суждения веховцев не менее резки, чем ответные суждения их противников. Они не только критикуют, а, вопреки собственной декларации, дискредитируют. Месяц спустя после публикации сборника Мережковский составил список наиболее резких негативных суждений об интеллигенции, содержащихся в «Вехах»: от «народнического мракобесия» через «бездонное легкомыслие» до «легиона бесов» (пример 6).

(6) «Народническое мракобесие», — начинает сечь Бердяев.

«Сектантское изуверство», — подхватывает Франк.

«Общественная истерика», — продолжает Булгаков.

«Убожество правосознания», — Кистяковский.

«Бездонное легкомыслие», — Струве.

«Испуганное стадо ... сонмище больных», — Гершензон.

«Онанизм... половая жизнь с семилетнего возраста», — Изгоев.

«Грязь, нищета, беспорядок ... подлинная мерзость запустения», — Гершензон.

«Героическое ханжество... самообожение», — Булгаков.

«Готтентотская мораль... хулиганское насильничество», — Франк.

«Убийство, грабежи, воровство, всяческое распутство и провокация», — Изгоев.

«Человекоподобные чудовища», — Гершензон.

---

[126] *Петрункевич И. И.* Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 555.

[127] *Иорданский Н.* Творцы нового шума // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 268.

[128] *Дан Ф.* Руководство к куроводству // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 451.

«Легион бесов», — Булгаков.[129]

Описания интеллигенции в «Вехах» и высказывания о ней, практически без исключений, однозначно и определенно отрицательно оценивающего характера, начиная уже с негативно коннотированного прилагательного *интеллигентский* (вместо *интеллигентный*). На фоне собственноручно написанного предисловия формулировки Гершензона производят впечатление особенно резких. «Интеллигентский» образ жизни он называет «кошмарным». Быт интеллигентов кажется лишенным «малейшей дисциплины и порядка», день проходит бесцельно, сегодня так, завтра с точностью до наоборот. Он наблюдает у интеллигентов склонность к деспотизму и недостаток «уважения» к другим личностям (пример 7). Мышление их «бесплотно» и никак не может быть «здоровым» (пример 8). «Безличная масса» интеллигентщины оказывается «стадом тупых фанатиков» (пример 9). А публицистика, порожденная ею со времен Белинского, — «сплошной кошмар» (пример 10) и так далее.

(7) А в целом интеллигентский быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, по вдохновению, все вверх ногами; праздность, неряшливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности, перед властью — то гордый вызов, то покладливость — не коллективная, я не о ней говорю, — а личная.[130]

(8) Такое бесплотное мышление не может остаться здоровым.[131]

---

[129] *Мережковский Д. С.* Семь смиренных // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 100 и далее.

[130] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 94.

[131] Там же. — С. 95.

(9) А масса интеллигенции была безлична, со всеми свойствами стада: тупой косностью своего радикализма и фанатической нетерпимостью.[132]

(10) История нашей публицистики, начиная после Белинского, в смысле жизненного разумения — сплошной кошмар.[133]

В каких бы контекстах ни встречались позитивные оценки русской культуры и истории, все они, как правило, косвенно служат негативной оценке интеллигенции. Неоднократно встречаются противопоставления выдающихся представителей русской культуры и интеллигенции, которая уже одним фактом подобного противопоставления оценивается негативно. В предисловии Гершензона интеллигенции приписывается игнорирование традиции всех великих мыслителей от Чаадаева до Соловьева и Толстого (пример 5). В своей статье Гершензон пишет, что великие писатели — среди них он называет Толстого, Достоевского, Тютчева и Фета — были свободными людьми, тем более ненавидящими шоры интеллигентской общественно-утилитаристской морали, чем подлиннее был их талант (пример 11), из чего может следовать только то, что представители интеллигенции не только несвободны, но и неодаренны. И когда Николай Бердяев (1874–1948) говорит о том, что метафизический дух великих писателей интеллигенции чужд, то это одновременно значит, что интеллигенция не породила никого великого духом (пример 12).

(11) Свободны были и наши великие художники, и, естественно, чем подлиннее был талант, тем ненавистнее были ему шоры интеллигентской общественно-утилитарной морали, так что силу художественного гения у нас почти безошибочно можно было измерять степенью его ненависти к интеллигенции: достаточно назвать гениальнейших — Л. Толстого и Достоевского, Тютчева и Фета.[134]

---

[132] Там же. — С. 97 и далее.

[133] Там же. — С. 95.

[134] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 96.

(12) С грустью нужно сказать, что метафизический дух великих русских писателей и не почуяла себе родным русская интеллигенция, настроенная позитивно. <...> Особенно печальным представляется мне упорное нежелание русской интеллигенции познакомиться с зачатками русской философии.[135]

Схожим образом, речевые акты, эксплицитно поданные как акты сожаления, на самом деле являются также актами негативной оценки, поскольку экспрессивные речевые акты (СОЖАЛЕНИЯ, СЕТОВАНИЯ и др.) предполагают истинность зависимой пропозиции, то есть имплицитно декларируют, что те факты, в связи с которыми выражено сожаление, имеют место в действительности. Бердяев вынужден с прискорбием констатировать («С грустью нужно сказать»), что позитивистским образом мыслящая интеллигенция не может воспринимать дух великих философов как родственный ей (пример 12). И «особенно печальным» кажется ему упорный отказ русской интеллигенции ознакомиться с истоками русской философии (там же). Сергею Булгакову (1871–1944) «горько думать» о том, как велико влияние полицейского режима на психическую конституцию «интеллигентского героизма» (пример 13).

(13) Горько думать, как много отраженного влияния полицейского режима в психологии русского интеллигентского героизма, как велико было это влияние не на внешние только судьбы людей, но и на их души, на их мировоззрение. Во всяком случае, влияние западного просветительства, религии человекобожества и самообожения нашли в русских условиях жизни неожиданного, но могучего союзника.[136]

В тех случаях, когда в текстах употребляются директивные речевые акты, их содержание всегда особого рода. Они

[135] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 38.

[136] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 56.

направлены на интеллигенцию в целом и требуют от нее радикальных перемен, отказа от прежних позиций или даже полной ее ликвидации. Гершензон начинает свой призыв к интеллигенции на метакоммуникативном уровне, верно замечая, что ни от кого невозможно требовать перемен каких бы то ни было ментальных диспозиций. Потому он не говорит представителю интеллигенции, что тот должен верить, и даже не говорит, как Толстой, что тот должен любить, но говорит ему «постарайся стать человеком» (пример 14). Таким образом, Гершензон формулирует резкое требование, подразумевающее полное отсутствие у адресатов нужного глобального свойства («быть человеком»), следовательно, чтобы осуществить предъявленное требование, адресаты должны изменить в себе не что-то одно, но все.

(14) Нет, я не скажу русскому интеллигенту: «верь», как говорят проповедники нового христианства, и не скажу также: «люби», как говорит Толстой. Одно, что мы можем и должны сказать русскому интеллигенту, это — постарайся стать человеком.[137]

Директивы, сформулированные не прямо (как это происходит, например, при употреблении повелительного наклонения), а косвенным образом, под видом ассертивов, то есть как констатация фактов, — такие директивы особенно безапелляционны и в высшей степени убедительны. Сознание интеллигенции требует радикальной реформы, считает Бердяев (пример 15). Интеллигенция должна пересмотреть все свое мировоззрение, требует Петр Струве (1870–1944). Когда будет удален ее краеугольный камень — социалистическое отрицание всякой личной ответственности, тогда все здание этого мировоззрения рухнет. Этот краеугольный камень «должен быть вынут» (пример 16). Булгаков еще более радикален: только великим, пусть и невидимым, религиозным подвигом

[137] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 85.

можно освободить плоть России от легиона внедрившихся в него демонов (пример 17).

(15) Интеллигентское сознание требует радикальной реформы, и очистительный огонь философии призван сыграть в этом важном деле не малую роль.[138]

(16) Интеллигенции необходимо пересмотреть все свое миросозерцание и в том числе подвергнуть коренному пересмотру его главный устой — то социалистическое отрицание личной ответственности, о котором мы говорили выше. С вынутием этого камня — а он должен быть вынут — рушится все здание этого миросозерцания.[139]

(17) Легион бесов вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучит и калечит. Только религиозным подвигом, незримым, но великим, возможно излечить ее, освободить от этого, легиона.[140]

Такие директивы прямо или косвенно ставят под вопрос само существование интеллигенции. Очевидно, что требование изменить основные принципы собственного мышления (Бердяев, Струве), изменить собственное существо (Гершензон) или даже требование самоизгнания (Булгаков) не может обсуждаться с адресатом, которому остается лишь принять или отвергнуть их; ведь адресат лишен возможности вступить в дискуссию pro et contra о собственных недостатках и их исправлении, а вынужден рассматривать себя в качестве отторгнутого собеседника. Возможные аргументы адресатов в свое оправдание теряют какую-либо значимость, поскольку авторы этих аргументов уже полностью дискредитированы предыдущим дискурсом. Уже заранее, до выслушивания каких-либо объяснений, им вынесен приговор: представитель интеллигенции не может

[138] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 41–42.

[139] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 149.

[140] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 83.

ни обосновать, ни оправдать свою позицию, поскольку он, пока он говорит как представитель интеллигенции, не является приемлемым собеседником. Если же атакованная сторона не отрицает нападения, тогда единственно возможной вербальной реакцией с ее стороны может быть только ответный аргументативный удар, то есть контраргументация, опять-таки принципиально отрицающая исходную аргументацию.[141] Именно это произошло в случае дебатов вокруг «Вех», и именно это явилось причиной того, почему «Вехи», как пишет Карл Шлегель во введении к немецкому переводу, «не имели никакого влияния»[142] или, как констатирует Николай Плотников, почему «Вехи» так и не смогли расставить вех, а остались скорее симптомом своего времени, чем диагнозом.[143] Авторы «Вех» перекрыли себе, по мнению Плотникова, путь к обретению места в структуре публичного общественного дискурса, лишь начавшего развиваться в то время, упорствуя вместо этого (как и интеллигенция, против которой они боролись) в своей претензии на монополию в определении политической истины.[144]

---

[141] Ср.: О модели реактивных речевых актов и аргументаций *Franke W.* Elementare Dialogstrukturen. Darstellung, Analyse, Diskussion. — Tübingen, 1990; *Kosta P.* Sprechakttheoretische Überlegungen zur Translation literarischer Texte aus dem Tschechischen ins Deutsche // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinaritär / Eds. G. Freidhof, H. Kuße, F. Schindler. — München, 1996. — Nr. 3 (= Specimina philologiae Slavicae Bd. 111). — S. 103–122; *Mann E.* Persuasive Sprechhandlungen in Alltagsdialogen des Russischen. Unter besonderer Berücksichtigung ihrer Handlungsbedingungen. — München, 2000. — (= Specimina philologiae Slavicae. Supplementband 68.). — S. 47ff.; *Kuße H.* Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs. — München, 2004. — (= Sagners Slavistische Sammlung. Bd. 28.). — S. 293–299.

[142] *Schlögel K.* Russische Wegzeichen // Vechi. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz / Eingeleitet und übersetzt von Karl Schlögel. — Frankfurt/M., 1990. — S. 5.

[143] *Плотников Н.* «Вехи» — 100. — 24 экспертных интервью // Пушкин 2009, № 2. С. 51–52.

[144] Там же. — С. 52.

3. «Вехи» как метадискурс

Радикальное противостояние непримиримых позиций,[145] не только осложняющее, но и, в конечном счете, делающее невозможной любую дискуссию с противником, ясно видно самим веховцам, и в предисловии Гершензон прямо об этом говорит. От интеллигенции авторы «Вех» отличаются тем, что они, по Гершензону, отстаивают теоретическое и практическое первенство духовной жизни перед внешними формами общественного сосуществования. Противоположная позиция интеллигенции, то есть убежденность в безусловном примате общественных форм, отвергается ими как внутренне ошибочное, как противоречащее существу человеческого духа и как практически бесплодное (пример 18).

(18) Люди, соединившиеся здесь для общего дела, частью далеко расходятся между собою как в основных вопросах «веры», так и в своих практических пожеланиях: но в этом общем деле между ними нет разногласий. Их общей платформой является *признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития* <...>

С этой точки зрения идеология русской интеллигенции, всецело покоящаяся на противоположном принципе — *на признании безусловного примата общественных форм*, — представляется участникам книги внутренно ошибочной, т. е. противоречащей естеству человеческого духа, и практически бесплодной, т. е. неспособной привести к той цели, которую ставила себе сама интеллигенция, — к освобождению народа.[146] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Метафорика противопоставления «духовной жизни» и «внешних форм» хотя и остается открытой для интер-

---

[145] Ср. *Ронен О.* Риторика «Вех» и ее непосредственный фон // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 58–62.

[146] *Гершензон М. О.* Предисловие // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 23.

претаций, однако может быть истолкована и так, что авторы «Вех» не только считают идеи важнее жизненных обстоятельств, но и принципиальным образом противопоставляют абсолютные ценности и мышление, ведомое идеей общественной пользы.[147] Они требуют «честность интеллекта не только пред самим собой, но и пред нравственно абсолютным».[148]

То, что это первенство внутреннего перед внешним или абсолютных ценностей перед практическими нуждами и институтами мыслилось вполне с практической точки зрения, доказывает в «Вехах» теоретически-правовая статья Богдана Кистяковского «В защиту права», отстаивающая необходимость развития правосознания, независимо от введения правовых государственных институтов и законов, поскольку только развитое правосознание дает правовому порядку необходимое основание и силу осуществления (опыт Февральской революции, а также Веймарской республики подтвердил спустя некоторое время правильность этого тезиса).[149]

Воздействие на позиции интеллигенции и их изменение в направлении новой ценностной ориентации, предлагаемой «Вехами», с точки зрения веховцев значимы по отношению ко всему обществу в целом, поскольку — такова, во всяком случае, их надежда — на основе таких перемен неиз-

---

[147] *Доброхотов А. Л.* «Вехи» о религиозном смысле культуры // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А. А. Тахо-Годи и Е. А. Тахо-Годи. — М., 2007. — С. 14.

[148] *Davydov J. N.* Max Weber und die Intelligencija. Zwei Auffassungen von der russischen Intelligencija // Russland und der Westen / J. N. Davydov, P. P. Gajdenko. — Frankfurt, M., 1995. — S. 96.

[149] Ср. *Шлюхтер А.* Защита права Б. А. Кистяковского в контексте философских дискуссий начала XX века в России // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А. А. Тахо-Годи и Е. А. Тахо-Годи. — М., 2007. — С. 129–130*; Schlüchter A.* Recht und Moral. Argumente und Debatten «zur Verteidigung des Rechts» an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Russland. Zürich, 2008. — (= Baseler Studien zur Kulturgeschichte Osteuropas. Bd. 15.). — S. 251–258.

бежно последует и улучшение внешних жизненных условий в России. Бердяев ожидает, что если интеллигенция воспримет универсальную национальную философию, то за этим последует «культурное возрождение России».[150] В качестве примера приведу цитату из Петра Струве, задающего себе и своим читателям вопрос, сможет ли интеллигенция сделать решающий шаг для преодоления собственного нездорового существа и тут же констатирующего: «От решения этого вопроса зависят в значительной мере судьбы России и ее культуры».[151]

3.1. Дискурс и метадискурс

Далее здесь, как противопоставление позиции «Вех» и интеллигенции, будет употребляться понятие «дискурс», незнакомое ни авторам «Вех», ни представителям раскритикованной интеллигенции, и это требует разъяснений и обоснования.

Под *дискурсом* я понимаю систему текстов, либо связанных друг с другом взаимными отсылками, либо объединенных общим, по большей части институциональным образом управляемым коммуникативным пространством.[152] В первом случае речь идет о *тематическом дискурсе* (например, экологический или феминистический дискурс),[153] во втором случае — о дискурсах в отдельных *коммуникативных*

[150] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 42.

[151] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 150.

[152] Ср. *Busse D. Teubert W.* Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? Zur Methodenfrage der historischen Semantik // Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der Historischen Semantik / Hrsg. v. D. Busse, W. Teubert, F. Herrmanns. — Opladen, 1994. — S. 10–28.

[153] Ср. *Wullenweber K.* Der ökologische Diskurs in Bulgarien nach 1990. München, 2004 (= Specimina philologiae Slavicae. Supplementband 74.).

пространствах (например, политический, религиозный, юридический или экономический дискурс).[154] Оба определения дискурса пересекаются, когда тема некоего тематического дискурса становится содержанием дискурса внутри определенного коммуникативного пространства — к примеру, когда экология становится темой политики. Как тематические дискурсы, так и дискурсы в коммуникативных пространствах можно описать как *феномены*, то есть как «собрание текстов».[155] Но их можно также представить как *тип*, распознавая и определяя коммуникативные закономерности, то есть их содержательные и формальные свойства, включая особые соотношения сил и права на голос среди участников дискурса (в этом направлении развивалась влиятельная теория дискурса Мишеля Фуко[156]). Описание дискурса как феномена, его разграничение и типизация представляет собой *метадискурсивный акт*.[157]

В «Вехах» интеллигенция, в отличие от великих деятелей русской культуры (Соловьев, Толстой, Достоевский и т. д.), так и не персонифицируется. Хотя время от времени и упоминаются родоначальники интеллигенции (Чер-

[154] Ср. *Kuße H.* Diskurs und Metadiskurs als linguistische Objekte. Theoretische Anmerkungen zu den Begriffen // Массовая культура на рубеже XX–XXI веков. Человек и его дискурс / Публ. Ю. А. Сорокиной, М. Р. Желтухиной. М., 2003. С. 66–80; *Kuße H.* Metadiskursive Argumentation. Там же, 2004. С. 1–26; *Kuße H.* Positives Bewerten: Diskurssensitive Beispiele aus dem Russischen und Tschechischen // Zeitschrift für Slawistik Nr. 52/2 (2007a). — S. 149–151.

[155] Ср. *Busse D. Teubert W.* Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt?

[156] *Foucault M.* Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M., 1995[13]. [Original: Les mot et les choses. 1966.]; *Foucault M.* Archäologie des Wissens. Frankfurt/M., 1995[7]. — [Original: L'archéologie du savoir. 1969.]; *Foucault M.* Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt/M., 1998. — [Original: L'ordre du discours. 1972.].

[157] *Kuße H.* Diskurs und Metadiskurs als linguistische Objekte. H. Kuße Metadiskursive Argumentation. — S. 23–34. *Kuße H.* «Вехи» как метадискурс // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры / Публ. А. А. Тахо-Годи и Е. А. Тахо-Годи. — Москва, 2007. — С. 63–73.

нышевский, Белинский), но в целом основополагающая характеристика интеллигенции в подаче авторов «Вех» остается анонимной и, в лучшем случае, определяется в социальном плане — как правило, речь идет о студентах. Выражение *интеллигенция* употребляется, таким образом, как собирательное понятие — *политики, учащиеся, интеллектуалы* — при условии, что этим названием группы определяется одновременно и форма ее коммуникации и мышления в определенном коммуникативном пространстве: «Политики каждые несколько месяцев утверждают полную противоположность того, что они утверждали ранее»; «Студенты могут только критиковать и устраивать демонстрации»; «Мнение интеллектуалов по поводу экономического кризиса не имеет никакого значения» и т. д.

Понятие «дискурс» можно применить к критике интеллигенции в «Вехах», поскольку в них предпринимается типизация интеллигенции, ее убеждений и ее коммуникативных форм, то есть имеет место отождествление интеллигенции с особым типом дискурса. Дискурс, который ведут «Вехи» против интеллигенции, чтобы изменить ее (или уничтожить) по большей части — *типизирующий метадискурс* о *дискурсе в коммуникативном пространстве интеллигенции* (коротко: *дискурс об интеллигенции*).

3.2. Типизации

При помощи особо ярко выраженных обобщений подают свои аргументы Бердяев, Булгаков и Франк. Для них дискурс об интеллигенции представляет собой особый (специфически российский) тип дискурса. Бердяев типизирует, отделяя таким образом данный дискурс от иных типов дискурса, в первую очередь от философского. Любовь к уравнивающей справедливости, к общественному благу и благу народа парализует, если не уничтожает, по его словам, у интеллигенции любовь к истине. В противоположность этому, «философия есть школа любви к истине». Редукция мыш-

ления к теме общественной справедливости препятствует, в глазах Бердяева, поиску истины, по определению составляющей суть философии (пример 19).

(19) С русской интеллигенцией в силу исторического ее положения случилось вот какого рода несчастье: любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине. А философия есть школа любви к истине, прежде всего к истине.[158]

Сергей Булгаков отделяет интеллигенцию, религиозность которой он называет в том числе и «подделкой под христианство»,[159] от религиозного дискурса. Интеллигенция перенимает некоторые христианские понятия и идеи («усвоение христианских слов и идей»), не изменяя характера интеллигентского героизма («при сохранении всего духовного облика интеллигентского героизма»).[160] Последний представляет собой особое мировоззрение с собственными привычками, вкусом и даже манерами («с ее мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками»).[161] Для данного дискурса характерны некоторые догматы, принимаемые на веру,[162] которые никогда не ставятся под вопрос и которые легко можно распознать как закономерности этого дискурса. Сюда относятся неотмирность, эсхатологические мечтания о Граде Божьем, о грядущем царстве правды, называемом различными социалистическими псевдонимами, стремление спасти человечество и т. д. Все это составляет безусловные и неизменные качества интеллигенции (пример 20).

(20) Известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разны-

[158] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 30.

[159] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 73.

[160] Там же. — С. 73. См. также: С. 47.

[161] Там же. — С. 44.

[162] Там же. — С. 49.

ми социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества — если не от греха, то от страданий — составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции.[163]

Закономерности дискурса интеллигенции маркируются как аксиоматические с помощью, к примеру, таких лексем, как «известно» (пример 21).

(21) Известен также и космополитизм русской интеллигенции.[164]

Также и Семен Франк (1877–1950) использует для своей аргументации сравнение религиозного и интеллигентского миросозерцаний. Он говорит не просто о религии и мировоззрении, а о двух религиях: о «религии служения земным нуждам» и о религии «служения идеальным ценностям», сталкивающихся и конфликтующих друг с другом в сознании интеллигенции, чтобы оставить в нем после себя только карикатуру на какую-либо религиозность (пример 22). Для Франка интеллигенция — дискурс, направленный против христианского религиозного дискурса. В то время как последний отличается основополагающей верой в реальность абсолютных ценностей, особенностями интеллигенции становятся фанатизм и морализм (пример 23), являющийся, в конечном счете, лишь разновидностью нигилизма (пример 24).

(22) Религия служения земным нуждам и религия служения идеальным ценностям сталкиваются здесь между собой, и, сколь бы сложно и многообразно ни было их иррациональное психологическое сплетение в душе человека-интеллигента, в сфере интеллигентского сознания их столкновение приводит к полнейшему истреблению и изгнанию идеальных запросов во имя цельности и чистоты моралистической веры.[165]

---

[163] Там же. — С. 48.

[164] Там же. — С. 76.

[165] *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сбор-

(23) Если можно было бы одним словом охарактеризовать умонастроение нашей интеллигенции, нужно было бы назвать его морализмом.[166]

(24) Морализм русской интеллигенции есть лишь выражение и отражение ее нигилизма.[167]

Но и в статьях Гершензона, Струве и Кистяковского интеллигенция представляется как дискурсивная общность, принимающая участие — извращенным образом — в разных типах дискурса: Гершензон перечисляет разные типы дискурсов, в том числе искусство; у Струве это — религия и политика, у Кистяковского — право.

Гершензон констатирует, что у каждого типа дискурса — свои правила. Истинный художник прежде всего внутренне независим (пример 25), политическая же вера по своему существу требует поступка (пример 26). По сравнению с ними интеллигенция лишь паразитирует, у нее отсутствует всякая творческая сила. Она для Гершензона безличная тупая масса, отличающаяся фанатической нетерпимостью (пример 27).

(25) Истинный художник прежде всего внутренне независим, ему не предпишешь ни узкой области интересов, ни внешней точки зрения.[168]

(26) Политическая вера, как и всякая другая, по существу своему требовала подвига.[169]

(27) А масса интеллигенции была безлична, со всеми свойствами стада: тупой косностью своего радикализма и фанатической нетерпимостью.[170]

ник статей 1909–1910 / Публ. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 161 и далее.

[166] Там же. — С. 156.

[167] Там же. — С. 158.

[168] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 96 и далее.

[169] Там же. — С. 105.

[170] Там же. — С. 97 и далее.

Струве схожим с Булгаковым образом отзывается о мнимой близости интеллигенции религиозному типу дискурса.[171] Эту близость можно констатировать, только если исходить из крайне формального и безыдейного понимания религии.[172] Религия отличается, согласно Струве, тем, что все доброе в человеке зависит полностью от его добровольного подчинения высшему принципу,[173] что в случае с интеллигенцией не так. Кистяковский, наконец, упрекает весь дискурс интеллигенции в юридическом дилетантизме и в попытках вести свой собственный дискурс права.

Однако интеллигенция характеризуется не только как особый дискурс, но также как дискурс, изолированный от всех остальных дискурсов русского общества. Интеллигенция, с точки зрения «Вех», по большей части замкнута в самой себе, в то время как их собственный дискурс, дискурс «Вех», кажется веховцам открытым по отношению к другим общественным дискурсам. Для Бердяева «кружковая интеллигенция», или «интеллигентщина», представляет «своеобразный мир», мало имеющий общего с действительным миром или другими дискурсами.[174] Это и отличает ее радикально от философского дискурса. Уже та изоляция, в которой интеллигенция разработала свои догматы, диаметрально противоположные тому, что понимают под философией, противоречит типу философского дискурса, ибо философия для Бердяева — надиндивидуальный и соборный орган «самосознания человеческого духа».[175] И для Булгакова представители интеллигенции сепарированы от общества, существуя в нем только как некое инородное тело. Он говорит об «изолированном положении

---

[171] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 140.

[172] Там же. — С. 140 и далее.

[173] Там же. — С. 141.

[174] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 24.

[175] Там же. — С. 42.

интеллегента в стране» (пример 28) и о «духовной оторванности интеллигенции от народа» (пример 29) или о «глубочайшей пропасти между интеллигенцией и народом».[176] Струве видит в интеллигенции «некую особую культурную категорию».[177] Для него отмежевание, отчуждение от государства и враждебность к нему — неизменный элемент и устойчивая форма интеллигенции (пример 30). Франк даже называет интеллигенцию «монашеским орденом».[178]

(28) *Изолированное положение* интеллигента в стране, его *оторванность от почвы*, суровая историческая среда, отсутствие серьезных знаний и исторического опыта, все это взвинчивало психологию этого героизма.[179] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(29) В нашей литературе много раз указывалась *духовная оторванность* нашей интеллигенции от народа.[180] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(30) Идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее *отчуждение* от государства и враждебность к нему.[181] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Не удивляет, что подобные обобщения и утверждения об изоляции интеллигенции были отвергнуты критиками «Вех». Не в последнюю очередь веховцы упрекались в отсутствии единого понимания термина «интеллигенция» (что позже и подтвердилось научными исследованиями[182]).

---

[176] Там же. — С. 77.

[177] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 150.

[178] *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Публ. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 179.

[179] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 55.

[180] Там же. — С. 75.

[181] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 139.

[182] Ср. *Müller O. W.* Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes. Frankfurt a. M. 1971. S. 352f.

или же критика исходила из более широкого понимания термина «интеллигенция», базирующегося на наличии образования и не позволяющего типизировать и ограничивать интеллигенцию как определенный (политически левый) тип дискурса.

Каждый автор «выдвигает одну определенную черту, которую считает наиболее характеризующей русского интеллигента», отсутствующую, однако, у других, замечает один критик.[183] Другой критик, выступая против того, как используется в «Вехах» понятие «интеллигенция», приводит такой аргумент: интеллигенция — «высший образованный слой нашего общества», а потому Тургенев и Достоевский и все остальные значимые представители русской культуры принадлежат к нему естественным образом, даже если авторы «Вех» другого мнения.[184] Схожим образом аргументирует лингвист Дмитрий Овсянико-Куликовский (1853–1920), опубликовавший между 1906 и 1911 годом трехтомную «Историю русской интеллигенции», который утверждает, что интеллигенцией следует называть «все образованное общество», принимающее «прямо или косвенно, активно или пассивно участие в умственной жизни страны».[185] Следовательно, по Овсянико-Куликовскому, невозможно выделить особую группу с частной идеологией и особыми правилами коммуникации.

Скандальным оказалось утверждение, что интеллигенция изолирована от остального общества, государства и народа. Против него не только восставал всем известный В. И. Ленин (под псевдонимом В. Ильин),[186] но и другие критики опровергали это обвинение. Оно осуждалось

[183] *Петрункевич И. И.* Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 560.

[184] *Боборыкин П.* Подгнившие «Вехи» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 201–203.

[185] *Овсянико-Куликовский Д. Н.* Психология русской интеллигенции // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 715.

[186] *Ильин В. (Ленин В. И.)*. О «Вехах». — Там же. — С. 491.

даже «как обвинительная неразборчивость».[187] Либеральный депутат думы Павел Милюков (1859–1943) констатирует в критике «Вех», что русская интеллигенция давно развилась от ее начальной кружковой замкнутости до «определенной общественной группы».[188] В конечном счете «Вехи» сами обвиняются в изоляции. «Русское общество думает иначе».[189] «Около «Вех» образуется пустота»[190] и т. д.

3.3. Внутренний и внешний метадискурс

Метадискурсы можно вести саморефлексивным образом внутри дискурсов как внутренний дискурс или как внешний дискурс, исходя из отдаленной позиции вне дискурса-объекта.[191] Типизация интеллигенции и формулировки противоположных мировоззрений интеллигенции и «Вех» однозначно свидетельствуют о том, что метадискурс интеллигенции является внешним дискурсом. Эта позиция показалась современникам парадоксальной, так как, если судить по биографии авторов, они сами являлись представителями интеллигенции. Следовательно, они писали о своем собственном прошлом и сами как личности являлись скорее внутренними, нежели внешними, субъектами коммуникации. Шлёгель описывает эту ситуацию во введении к своему переводу:

---

[187] *Левин Д.* Мольеровские врачи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 27.

[188] *Милюков П. Н.* Интеллигенция и историческая традиция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — // СПб. С. 635.

[189] *Петрункевич И. И.* Интеллигенция и «Вехи» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 556.

[190] *Валентинов Н.* Наши клирики // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 81.

[191] *Kuße H.* Konjunktionale Koordination in Predigten und politischen Reden. Dargestellt an Belegen aus dem Russischen. München, 1998 (= Specimina philologiae Slavicae. Supplementband 61.). S. 38–41; *Kuße H.* Metadiskursive Argumentation. a. a. O., 2004. S. 22–23.

Петр Струве был как-никак наиобразованнейший марксист во всей России и автор первой партийной программы русской социал-демократии; Михаил Гершензон уже сделал себе имя как литературовед; Николай Бердяев был известен как самобытный и выдающийся философ, как и Семен Франк; Сергей Булгаков опубликовал фундаментальные работы по социальной философии и политэкономии и был депутатом Думы; Александр Изгоев был ведущим публицистом либеральной прессы. Все они убедились на горьком опыте, что это значит — принадлежать в царистской России к «думающему обществу»: в своей молодости они имели почти обязательный опыт такого рода и поплатились исключениями из обучающих учреждений, ссылками, эмиграцией и запретом на профессию. Они были не случайными людьми, а репрезентантами собственного класса, «плоть от плоти интеллигенции». И если они имели что-то сказать об интеллигенции, то с самого начала это должно бы быть нечто иное, нежели сообщение обер-прокурора Святейшего Синода, журналистов реакционной прессы или начальника полиции. Авторы «Вех» совершили нечто чудовищное: они нарушили табу, состоявшее в вере, что любая критика в адрес интеллигенции будет служить «врагу», то есть царистской власти и ее агентам.[192]

Веховцы могут извне рассуждать об интеллигенции только за счет более узкого понимания термина «интеллигенция», ибо широкое понятие, охватывающее всех образованных людей, неизбежно включило бы в интеллигенцию и их самих. Но даже этого узкого понимания авторы последовательно придерживаются не всегда. Бердяев прибегает для начала к двум пониманиям слова «интеллигенция», чтобы иметь возможность переключаться между внут-

[192] *Schlögel K.* Russische Wegzeichen // Vechi. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz / Eingeleitet und übersetzt von Karl Schlögel. — Frankfurt/M., 1990. — S. 7.

ренней и внешней метадискурсивной речью. Во-первых, есть «кружковая интеллигенция», названная презрительно Бердяевым «интеллигентщиной» или даже «интеллигентской кружковщиной» во-вторых, есть интеллигенция в широком смысле слова, к которой принадлежат и все философы, о которых ничего не хочет знать интеллигенция в узком смысле слова.[193] Это различение используется только в самом начале статьи, в то время как в продолжении статьи говорится только об интеллигенции в узком смысле; таким образом изначально нейтральное понятие становится по сути уничижительным.[194] Сергей Булгаков грезит о положительной «церковной интеллигенции» будущего, которая должна сменить старую, безбожную интеллигенцию.[195] Гершензон же, с одной стороны, аргументирует как занимающий однозначно внешнюю позицию. Он называет самого себя лишь «свидетелем».[196] С другой стороны, он говорит из внутренней перспективы «интеллигента», к которым он причисляет самого себя через использование коллективного местоимения «мы». Мюллер, хотя и ошибается, утверждая в своей монографии о понятии «интеллигенция», что Гершензон избегает слова «интеллигенция» (это слово встречается у издателя «Вех» не реже, чем у других авторов),[197] однако он верно указывает на то, что Гершензон описывает собирательной формой множественного числа «интеллигенты» «русский образованный слой в его совокупности». Он причисляет «сам

[193] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 24.

[194] Ср. также *Müller O. W.* Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes. Frankfurt a. M. 1971. S. 368–370.

[195] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 81.

[196] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 108.

[197] *Müller O. W.* Intelligencija. S. 364.

себя несомненно к обвиняемым «интеллигентам», именно поэтому пользуется правом, подвергнуть ее еще более беспощадной критике».[198]

В реакциях на сборник «Вех» распознается и тематизируется это смешение внешней и внутренней позиции. Лев Толстой различает «старую» и «новую интеллигенцию», сначала приветствуя последнюю, а затем обесценивая ее «как принадлежащую к «той же касте».[199] Милюков называет «Вехи» восстанием нового поколения против старых богов («бунт против старых вождей и старых богов русской интеллигенции»).[200] Андрей Белый (1880–1934) воспринял «Вехи» как горькие слова о «себе» и «о нас», то есть совсем не как внешний, а как внутренний дискурс.[201] Также Александр Столыпин (1863–1925), брат убитого два года спустя Петра Столыпина (1862–1911), воспринял сборник как «самокритику» интеллигенции (к которой он, в отличие от Белого, себя не причислял) и назвал свой комментарий в «Новом времени» от 23 апреля 1909 года «Интеллигенты об интеллигентах».[202] Другими характеристиками «Вех» были «раскол»,[203] «кающиеся интеллигенты»[204] или даже «самопоедания интеллигенцией интеллигенции же».[205] Еще совсем недавно Ю. Н. Давыдов описывал «Вехи» как «бес-

[198] Там же. — С. 365.

[199] *Толстой Н.* О «Вехах» // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 214.

[200] *Милюков П. Н.* Интеллигенция и историческая традиция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 645.

[201] *Белый А.* Правда о русской интеллигенции // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 255.

[202] *Столыпин А.* Интеллигенты об интеллигентах // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 84–85.

[203] *Кара-Мурза П. М.* Борьба идей // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 59.

[204] *Кольцов Д.* Кающиеся интеллигенты // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 151.

[205] *Геккер Н.* Реакционная проповедь // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 55.

пощадный самоанализ, равняющийся покаянию».[206] Парадокс, обозначенный всеми этими описаниями, состоит в том, что внутренние (во всяком случае, в прошлом) субъекты коммуникации занимают внешнюю позицию по отношению к интеллигенции.

3.4. Внутренняя и внешняя демаркация: употребление местоимений первого лица

К языковым средствам индикации внутренней или внешней метадискурсивной перспективы в значительной мере относятся личные и притяжательные местоимения первого лица. Личное местоимение множественного числа включает говорящего или выражает, как минимум, значимую идентификацию говорящего с обсуждаемой группой.[207]

---

[206] *Davydov J. N.* Max Weber und die *Vechi* // *Davydov J. N, Gaidenko P. P.* Rußland und der Westen. Frankfurt a. M., 1995. S. 96.

[207] Ср. *Winter U.* Zum Problem der Kategorie der Person im Russischen. München, 1987 (=Slavistische Beiträge. Bd. 210); в особенности проанализированный там пример «Мы позабыли, сколько наших писателей жили и работали за границей» (там же, С. 162). Очевидно, говорящий сам был незабывчив, причисляя себя, однако, к группе забывчивых. Винтер пишет: «Говорящий критикует определенную позицию, причем, он фактически может применять эту критику и к самому себе, или не применять, в любом случае он делает это на сематическом уровне высказывания» (Там же). Винтер называет данное множественное число (плюралис) *коллективным*. Помимо него он различает *ко-плюралис,* или *реальный плюралис* («В субботу мы — ты и я — едем на море), *генерализирующее множественное* («Мы должны исходить из факта, что...» — множественное скромности, pluralis modestiae), *плюралис говорящего* (pluralis majestatis — множественное величия), *плюралис слушателя* (плюралис обращения) (мать говорит ребенку: «Как же мы хорошо это сделали») и *множественное третьего лица*, при котором говорят в форме первого лица множественного числа о третьих лицах, что особенно часто в русском языке, как и в случае плюралиса обращения, встречается в речи взрослых (в первую очередь матерей) о детях: «*Мы уже говорим*» в значении «Мой ребенок может уже говорить» (см. там же. С. 151–183). В тех случаях, когда отсутствует инклюзивность говорящего, то есть a priori

Оно однозначно индицирует внутренние метадискурсивные высказывания. По нему можно ориентироваться, говорит ли один из авторов «Вех» об интеллигенции изнутри или извне. Первое ярко выражено у Гершензона, но отчасти и у других авторов, в особенности у Бердяева (примеры 31–36).

(31) Потому что *мы не люди*, а калеки, все, сколько нас есть, русских интеллигентов, и уродство наше — даже не уродство роста, как это часто бывает, а уродство случайное и насильственное.[208] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(32) *Мы были твердо уверены*, что народ разнится от нас только степенью образованности.[209] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(33) *Мы и вообще забыли думать* о строе души.[210] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(34) К новому сознанию *мы можем перейти лишь через покаяние* и самообличение.[211] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(35) *Мы же под научным духом всегда понимали* политическую прогрессивность и социальный радикализм.[212] (Курсив мой. — *Х. К.*)

в плюралисе обращения и третьего лица употребление возможно только в случае экзистенциального отношения или предположенной идентификации говорящего с адресатом или с той личностью, о которой говорят. Одновременно выражается некая иерархия заботы — отсюда следует прототипическое наличие его в отношениях между родителями и ребенком или (во всяком случае, в прошлом) в отношениях между медицинским работником и пациентом (см. также *Б. Ю. Норман*. Русское местоимение Мы: внутренняя драматургия // Russian Linguistics. Nr. 26 (2002). S. 217–234). Метадискурсивное содержание, однако, в плюралисе обращения или третьего лица нетипично, потому можно пренебречь этими случаями.

[208] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 85.

[209] Там же. — С. 98.

[210] Там же.

[211] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 30.

[212] Там же. — С. 33.

(36) Но все же был период, когда *мы слишком исключительно хотели использовать неокантианство* для критического реформирования марксизма и для нового обоснования социализма.[213] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Следующие примеры из статьи Сергея Булгакова также можно истолковать как примеры внутреннего метадискурсивного *мы*, которым писатель причисляет себя (в прошлом) к интеллигенции (примеры 37–38).

(37) (Русский атеизм) усвоен нами с Запада <...>. *Его мы приняли* как последнее слово западной цивилизации.[214] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(38) На многоветвистом дереве западной цивилизации, своими корнями идущем глубоко в историю, *мы облюбовали* только одну ветвь.[215] (Курсив мой. — *Х. К.*)

В приведенных примерах остается, однако, недосказанным, обозначает ли *мы* все-таки более обширную группу, нежели только интеллигенцию, а именно русское общество в целом или, по крайней мере, его образованный слой (интеллигенция в широком смысле).[216] И действительно, авторы «Вех»

---

[213] Там же. — С. 35.

[214] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 51.

[215] Там же.

[216] Эта неоднозначность характерна для коллективного множественного числа, прежде всего тогда, когда (как и в цитированных примерах) отсутствуют обстоятельственные уточнения. Ибо последние могут своей позицией в предложении определить сферу значения «мы». Уна Винтер показывает это, помимо прочего, в сравнении (неметадискурсивных) предложений (а) «*В Советском Союзе мы в легкой промышленности проектируем и внедряем в производство высокопроизводительные агрегаты*» и (б) «*Мы в Советском Союзе в легкой промышленности проектируем и внедряем в производство высокопроизводительные агрегаты*». В то время как в первом случае «направление идентификации однозначно прогрессивно»: «Мы в легкой промышленности», во втором случае читатель склонен предполагать «принадлежность к первой группе (Мы граждане Советского Союза)» (*U. Winter*. Zum Problem der Kategorie der Person im Russischen. S. 163–164). В примерах (38) и (39), как и в последующих (40) до (47), адвербиальная моносемация «мы» отсутствует.

говорят не только об интеллигенции, а о русском обществе в целом и позиционируют себя по отношению к нему сплошь *интернально*. Понимая интеллигенцию как отличную от общества социальную группу, сами они видят себя как часть общества, если не как его заместителей. Авторы «Вех» могут потому в процессе саморефлексии от имени *мы* высказываться об истории или о положении своего общества (примеры 39–42), используя *мы,* они могут, однако, и директивным образом обращаться к обществу (примеры 43–46).

(39) <...> уровень философской культуры оказался *у нас* очень низким.[217] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(40) И к философии, как и к другим сферам жизни, *у нас* преобладало демагогическое отношение.[218] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(41) Теперь *мы* дожили до того, что даже в Государственной Думе третьего созыва не существует полной и равной для всех свободы слова.[219] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(42) Нельзя винить одни лишь политические условия в том, что *у нас* плохие суды; виноваты в этом и *мы* сами.[220] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(43) И не будет *нам* свободы, пока *мы* не станем душевно здоровыми.[221] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Включается в «Мы» интеллигенция или русское общество можно, однако, в некоторых случаях определить по употребленным объектам — в данном случае с помощью придаточных предложений «*что даже в Государственной Думе*» и «*что у нас плохие суды*», заставляющих прийти к выводу, что речь идет о «мы», включающем все общество (поскольку суды принадлежат не интеллигенции, а русскому обществу). Индентификация говорящего с группой «мы» на семантическом уровне высказывания сохраняется в любом случае (см. примечание 105 выше).

[217] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 25.

[218] Там же. — С. 31.

[219] *Кистяковский Б. А.* В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 124.

[220] Там же. — С. 134.

[221] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 100.

(44) Но сейчас *мы* духовно *нуждаемся* в признании самоценности истины.[222] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(45) *Мы освободимся* от внешнего гнета лишь тогда, когда *освободимся* от внутреннего рабства.[223] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(46) От непроизводительного, противокультурного нигилистического морализма мы должны перейти к творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму.[224] (Курсив мой. — *Х. К.*)

При помощи таких конструкций авторы «Вех» демонстрируют, что у них, в отличие от интеллигенции, есть право говорить от имени всего общества и давать ему наставления. Посредством употребления местоимений веховцы манифестируют свою общественную роль: они аргументируют pars pro toto.[225]

Бердяев, выступая в этой роли, обвиняет не только интеллигенцию, но и, в первую очередь, общество в целом. Особенно ярким примером является объяснение сущности интеллигенции как выражения «грехов нашей болезненной истории» (пример 47). Использование притяжательных местоимений первого лица множественного числа («наша власть» и «наша реакция») оставляет, однако, открытым вопрос о том, нужно ли вменять предъявленное в вину обществу, к которому принадлежит и сам автор, или можно расценивать как незаслуженно несчастную судьбу.

(47) Русская интеллигенция была такой, какой ее создала русская история, в ее психическом укладе отразились *грехи нашей болезненной истории*, *нашей исторической власти* и *вечной нашей реакции*.[226] (Курсив мой. — *Х. К.*)

---

[222] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 42.

[223] Там же.

[224] *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Публ. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 184.

[225] *Плотников Н.* «Вехи» — 100. — 24 экспертных интервью. // Пушкин 2009, № 2 — С. 52.

[226] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи:

Оценочная расплывчатость в данном случае связана с возможностями употребления притяжательного местоимения первого лица множественного числа, которое, в отличие от личного местоимения первого лица множественного числа, допускает как внутреннюю, так и внешнюю демаркацию дискурсивных позиций. Притяжательным местоимением в единственном числе в практике говорения всегда выражается внешняя позиция по отношению к социальной группе, которую обсуждает говорящий, что происходит независимо от того, обозначается ли данная группа множественным числом (*мои дети, мои коллеги, мои друзья* и т. д.) или собирательным числительным (*моя семья, моя коллегия* и т. д.) и принадлежит ли говорящий однозначно к обозначенной группе (*моя семья*) или нет (*мои дети*); к примеру: *моя семья поехала в отпуск, мне же, к сожалению, придется в это время работать; моя семья очень важна для меня; мои семья меня достала* и т. д.

Во множественном числе притяжательное местоимение не включает говорящего в свою сферу действия в том случае, когда оно относится к многочисленной социальной группе (*наши дети, наши друзья, наши политики, наши студенты* и т. д.) (Примеры 48–50).

(48) Огромное большинство *наших* детей вступает в университет уже растленными.[227] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(49) А как слушают *наши* студенты?[228] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(50) *Наши* студенты-радикалы ничем этим не отличаются.[229] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Исключение говорящего имеет место и тогда, когда очевидно, что говорящий принадлежит к обозначаемой группе, то есть, например, когда политик говорит о *наших полити-*

Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 42.

[227] *Изгоев А. С.* Об интеллигентной молодежи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 188.

[228] Там же. — С. 193.

[229] Там же. — С. 198.

ках, профессор — о *наших профессорах*, спортсмен — о *наших спортсменах* и т. д. В противоположность конструкциям с личными местоимениями, типа *мы политики*, *мы профессора* или *мы спортсмены*, в которых говорящий причисляет себя к большей группе, к которой как часть ее принадлежит обозначенная группа — *общество, граждане* и т. д. — и говорит как член подразумеваемой большей группы об обозначенной ее части. Говорящий, следовательно, обращается от имени общества, граждан и т. д. к одному из его подмножеств, независимо от его собственной фактической принадлежности к данной подгруппе. В «Вехах» это происходит, когда говорится не об интеллигенции, а о «наших интеллигентах». Так, например, социолог Александр Изгоев (1872–1935) обращает внимание на то, какое жалкое образование получают «наши интеллигенты» в средних и высших школах (пример 51).

(51) Если вспомнить, какое жалкое образование получают *наши* интеллигенты в средних и высших школах, станет понятным и антикультурное влияние отсутствия любви к своей профессии.[230] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Семантику исключения говорящего, обозначенного притяжательным местоимением во множественном числе, по отношению к обозначаемому во множественном числе, говорящий может устранить лишь специальными высказываниями, например, дополнениями типа *я не исключаю при этом самого себя*, например *Наши политики — и я в том числе — должны отважиться на большую близость к гражданам*.

Как и эксклюзивную, так и инклюзивную функцию по отношению к говорящему притяжательное местоимение может принимать, однако, когда обозначаемая группа называется собирательным существительным (*наша семья, наша коллегия, наше общество*, или та самая *наша интеллигенция*). Говорящий может информировать своего собеседника о группе, к которой он принадлежит, или обращаться к нему

[230] Там же. — С. 207.

от имени обозначенной группы; например, *наша семья живет в большом доме; наша семья готова принять у себя во время церковного съезда двух гостей*. Говорящий может с помощью такой конструкции обращаться и к обозначенной группе (как правило, через директивный речевой акт). Он включает себя в адресаты своего собственного призыва: *Наша коллегия должна еще лучше сотрудничать друг с другом; наше общество должно прекратить распадаться все больше и больше* и т. д. Эта функция замещающего говорения (ГОВОРИТЬ ОТ ИМЕНИ) и обращения в директивном модусе к собственной группе обнаруживается в «Вехах», когда ссылаются на общество. Так же, как и в оборотах с личными местоимениями множественного числа первого лица, веховцы высказывают свою позицию, используя данные конструкты pars pro toto, выражая таким образом претензию на право говорить от имени всего общества и давать ему наставления (примеры 52–55).

(52) Духовная пэдократия — есть величайшее *зло нашего общества*, а вместе и симптоматическое проявление интеллигентского героизма.[231] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(53) Сперва и *наше общество* отнеслось с живым интересом и любовью к нашим новым судам.[232] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(54) Невнимание *нашего общества* к гражданскому правопорядку тем поразительнее, что им затрагиваются самые насущные и жизненные интересы его.[233] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(55) Каково правосознание *нашего общества*, таков и *наш суд*.[234] (Курсив мой. — *Х. К.*)

[231] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 61.

[232] *Кистяковский Б. А.* В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 131.

[233] Там же. — С. 132.

[234] Там же.

Исключает говорящего употребление притяжательного местоимения во множественном числе, когда говорящий говорит от имени большой группы о ее подгруппе. Это совершенно однозначно так, когда говорящий сам очевидным образом не принадлежит к обозначенной группе, то есть когда, к примеру, Николай Бердяев, которому в 1909 году было 35 лет, и Александр Изгоев, которому в то время было 37 лет, говорят о «нашей молодежи» (примеры 56–57).

(56) До сих пор еще *наша интеллигентная молодежь* не может признать самостоятельного значения наук, философии, просвещения, университетов.[235] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(57) Но и это «единственное» культурное влияние, воспитательно действующее на *нашу молодежь*.[236] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Эксклюзивность говорящего на коммуникативном уровне налицо, когда обозначенная группа наделяется атрибутами, исключающими принадлежность говорящего; например, *партийный*, *радикальный* и т. д. (примеры 58–59).

(58) Нетерпимость и взаимные распри суть настолько известные черты *нашей партийной интеллигенции*.[237] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(59) <…> *наша радикальная интеллигенция*, совершенно отрицала воспитание в политике и ставила на его место возбуждение.[238]

В «Вехах» притяжательное местоимение встречается и без уточняющего атрибутивного определения как сигнал дистанции, исходя из которой авторы как часть общества говорят об интеллигенции как об изолированной подгруппе.

---

[235] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 26.

[236] *Изгоев А. С.* Об интеллигентной молодежи. // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 191.

[237] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 58.

[238] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 147.

Особенно ярко выражено это у Булгакова (примеры 60–64).

(60) Руководящим духовным двигателем ее (революции. — *Х. К.*) была *наша интеллигенция*.[239] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(61) Известная образованность, просвещенность есть в глазах *нашей интеллигенции* синоним религиозного индифферентизма и отрицания.[240] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(62) Поразительно невежество *нашей интеллигенции* в вопросах религии.[241] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(63) *Наша интеллигенция* по отношению к религии просто еще не вышла из отроческого возраста.[242] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(64) <...> вместе с атеизмом или, лучше оказать, вместо атеизма *наша интеллигенция* воспринимает догматы религии человекобожества.[243] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Подобные примеры обнаруживаются и у Кистяковского (примеры 65–68), Франка (см. выше пример 23) и Бердяева (примеры 69–71).

(65) Правосознание *нашей интеллигенции* могло бы развиваться в связи с разработкой правовых идей в литературе.[244] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(66) <...> не есть ли наша бюрократия отпрыск *нашей интеллигенции*.[245] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(67) Можно сказать, что в идейном развитии *нашей интеллигенции* не участвовала ни одна правовая идея.[246] (Курсив мой. — *Х. К.*)

---

[239] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 44.

[240] Там же. — С. 49.

[241] Там же. — С. 51.

[242] Там же.

[243] Там же. — С. 54.

[244] *Кистяковский Б. А.* В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 110.

[245] Там же. — С. 126.

[246] Там же. — С. 110.

(68) <...> *наша интеллигенция* в своих организациях обнаруживает поразительное пристрастие к формальным правилам и подробной регламентации.[247] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(69) <...> *наша интеллигенция* всегда интересовалась вопросами философского порядка.[248] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(70) Эта демагогия деморализует душу *нашей интеллигенции*.[249] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(71) К «науке» и «научности» *наша интеллигенция* относилась с почтением и даже с идолопоклонством, но под наукой понимала особый материалистический догмат.[250] (Курсив мой. — *Х. К.*)

В этом исключающем говорящего употреблении притяжательное местоимение может выполнять функцию синонима к *русскому*, в противоположность *западному* (Пример 72).

(72) *Наша* же *марксистская интеллигенция* восприняла и истолковала эмпириокритицизм Авенариуса исключительно в духе биологического материализма.[251] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Примеры типа 69 в принципе допускают и интерпретацию, при которой в обозначенную местоимением группу включен и сам говорящий. Однозначна такая интерпретация, однако, только у Гершензона, который не только извне, но и изнутри метадискурсивно тематизирует интеллигенцию (см. выше). Это становится очевидно, когда он после использования притяжательного местоимения употребляет формулировку с личным местоимением, из которой на основе контекста ясна инклюзивность первой (пример 73).

[247] Там же. — С. 125.

[248] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 26.

[249] Там же. — С. 31.

[250] Там же. — С. 32

[251] Там же. — С. 36.

(73) *Наша интеллигенция* на девять десятых поражена неврастенией; *между нами* почти нет здоровых людей.[252] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Позиция исключения по отношению к русскому народу сигнализирует критику, то есть когда автор говорит о размежевании народа и интеллигенции, включая в последнюю самого себя, он тем самым причисляет самого себя к тем, кто отдален от народа (пример 74).

(74) Между нами и *нашим народом* — иная рознь <...> он видит *наше* человеческое и именно русское обличие, но не чувствует в нас человеческой души.[253] (Курсив мой. — *Х. К.*)

Позитивное отношение сигнализирует исключающее говорящего притяжательное местоимение первого лица множественного числа, использованное по отношению к отдельным личностям или группам, представляющим собой «достояние» всего общества (примеры 11, 75–76) и критическую инстанцию в противостоянии интеллигенции, на авторитет которых ссылается в данном случае Гершензон, включая затем говорящего (переход к личным местоимениям).

(75) <...> как мало замечены были *наши религиозные мыслители и писатели-славянофилы*, Вл. Соловьев, Бухарев, кн. С. Трубецкой и др.[254] (Курсив мой. — *Х. К.*)

(76) И разве не стыдно знать, что *наши лучшие люди* смотрели *на нас* с отвращением и отказывались благословить наше дело?[255] (Курсив мой. — *Х. К.*)

---

[252] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 102.

[253] Там же. — С. 101.

[254] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 50 и далее.

[255] *Гершензон М. О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 97.

3.5. Метакоммуникация

В качестве сборника метадискурсивных текстов «Вехи» обнаруживают, как и следовало ожидать, многочисленные метадискурсивные высказывания. Последние могут касаться описания намерений собственных коммуникативных актов (примеры 1–4) с целью их прояснения, или же могут быть резюмирующими коммуникативными актами, подводящими итоги предыдущих коммуникативных актов, могут быть сообщениями об иллокутивных функциях высказываний, а также регулирующими актами (Master-Speech-Acts), с помощью которых регулируется коммуникация внутри социальной группы (которой может являться и все общество).[256]

Регулярно повторяются *резюмирующие акты*, которые могут содержать ярко выраженные оценки или опровержения (примеры 10, 77–79).

(77) Говорят, что анархизм и социализм русской интеллигенции есть своего рода религия. <...> Во всех этих и подобных указаниях религия понимается совершенно формально и безыдейно.[257]

---

[256] О типологии метакоммуникативных актов см.: *Fotion N.* Master Speech Acts // The Philosophical Quarterly. 21 (1971). S. 232–243; *Fotion N.* Speech Activity and Language Use // Philosophia. Philosophical Quartely of Israel 8. Nr. 4 (1979). S. 615–638; *Hindelang G.* Einführung in die Sprechakttheorie. Tübingen, 20 0[03]; *Freidhof G.* Der Schauprozeß als Exemplum forensischer Linguistik. Teil 2: Metakommunikation, Metadialog und Master Speech Act. // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität / Eds. G. Freidhof, H. Kuße, F. Schindler, Nr. 2. München, 1996 (= Specimina philologiae Slavicae Bd. 108.). S. 95–131; *Weber P.* Kommentierung und Ankündigung von Sprechhandlungen: Metakommunikative Strukturen im russischen dramatischen Text. München, 1997 (= Specimina philologiae Slavicae. Bd. 113.); *Kreß B.* Zur Wirkung und Funktion metakommunikativer Sprechakte in Konfliktgesprächen (auf der Grundlage tschechischer und russischer literarischer Texte) // Linguistische Beiträge zur Slavistik. XIII. JungslavistInnen-Treffen in Leipzig. 23.-26. September 2004 / Ed U. Junghanns. München, 2008 (= Specimina philologiae Slavicae Bd. 149.). S. 213–232.

[257] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 140.

(78) <...> самостоятельное значение философии отрицалось, философия подчинялась утилитарно-общественным целям.[258]

(79) Относительное значение права дает повод некоторым теоретикам определять очень низко его ценность. <...> Но духовная культура состоит не из одних ценных содержаний.[259]

Метадискурсивными являются также и метакоммуникативные типизации интеллигентской коммуникации и ее «понятийного инвентаря» (пример 80).

(80) Нет слова более непопулярного в интеллигентской среде, чем *смирение,* мало найдется понятий, которые подвергались бы большему непониманию и извращению, о которые так легко могла бы точить зубы интеллигентская демагогия, и это, пожалуй, лучше всего свидетельствует о духовной природе интеллигенции, изобличает ее горделивый, опирающийся на самообожение героизм.[260]

На первый взгляд дескриптивное изображение Александром Изгоевым одной интеллигентской семьи оказывается на самом деле типизирующим. Он начинает свой рассказ с описания жизни одной интеллигентской семьи в Париже, однако затем выступает с оценкой ее коммуникативного поведения в его закономерности: в прогрессивных кругах, по словам Изгоева, говорят в торжественном тоне, когда речь заходит о русских студентах, и эта лесть причиняет много вреда. Изгоев оценивает, таким образом, способ коммуникации интеллигенции посредством метаречевых типизирующих характеристик речи ее представителей («в восторженном тоне») (пример 81).

[258] *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 24 и далее.

[259] *Кистяковский Б. А.* В защиту права // Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей 1909–1910 / Под ред. Н. Казаковой. — М., 1991. — С. 109.

[260] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 66.

(81) О русском студенчестве в прогрессивных кругах принято говорить только в восторженном тоне, и эта лесть приносила и приносит нам много вреда.[261]

Особым значением обладают регулирующие речевые акты (Master-Speech-Acts). Убежденные в том, что именно они и являются истинными репрезентантами общества, веховцы, регулируя коммуникацию, пытаются повлиять на общество, давая советы коммуникативной общности, предписывая ей что-либо или даже отвергая ее (примеры 14, 82–83). Именно в этих речевых актах, направленных на регулирование общества в целом, интеллигенция не является больше субъектом (собеседником), к которому обращаются, а всего лишь объектом, над котором следует производить действия (пример 82).

(82) Обновиться же Россия не может, не обновив (вместе с многим другим) прежде всего и свою интеллигенцию. И говорить об этом громко и открыто есть долг убеждения и патриотизма.[262]

(83) Такой идейный кризис нельзя лечить ни ромашкой тактических директив, ни успокоительным режимом безыдейной культурной работы. Нам нужна, конечно, упорная работа над культурой. Но именно для того, чтобы в ней не потеряться, а устоять, нужны идеи, творческая борьба идей.[263]

4. Заключение: провокация *«Вех»*

В «Вехах» интеллигенция и объект и адресат одновременно. Она должна сама исправиться, поскольку, наконец, получила свое достоверное описание. Значит, «Вехи» пре-

---

[261] *Изгоев А. С.* Об интеллигентной молодежи // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 192.

[262] *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 46.

[263] *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи: Pro et Contra / Под ред. Д. К. Бурлака и др. — СПб., 1998. — С. 152.

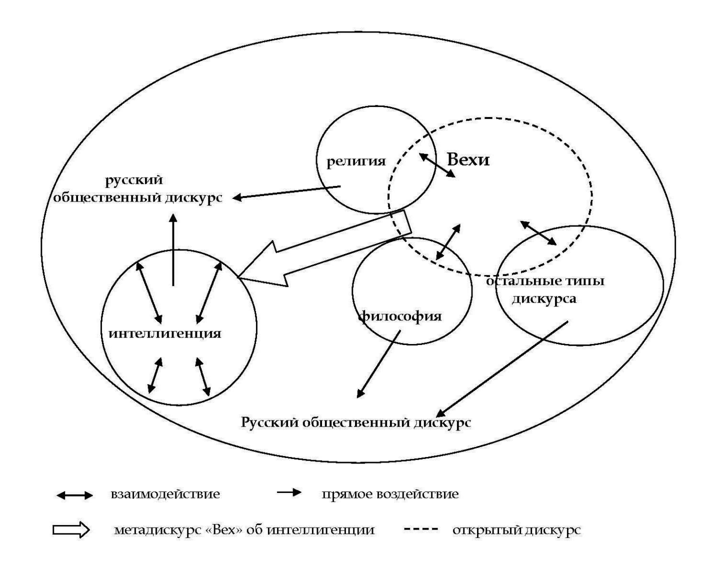
следуют терапевтическую цель. Они предлагают пациенту диагноз, чтобы он сам излечил себя. Адресатом является, однако, и русское общество в целом, которое просвещают, демонстрируя фатальную роль ее интеллигенции и которое призывают к внутренней трансформации своих идеологических основ.

В метадискурсе «Вех» по поводу интеллигенции представлены и дискурс интеллигенции и «Вехи» как дискурс русского общества. Оба они влияют на совокупность дискурсов русского общества. Парадоксальным образом, с точки зрения «Вех», негативное влияние на общество оказывают те дискурсы, которые первоначально направлены непосредственно на службу обществу, как это происходит с дискурсом интеллигенции; в то время как те, кто не служит обществу, развертывая дискурс об обществе (прежде всего, религиозный дискурс), должны исполнить по отношению к обществу спасительную функцию. Именно эту позицию, которую принимают и остальные авторы «Вех», занимает Гершензон уже в предисловии.

Дискурсивная типизация интеллигенции и происходит не только в «Вехах» — Макс Вебер (1836–1897), например, тоже видел в интеллигенции монолитный квазирелигиозный феномен.[264] Однако для «Вех» характерны резко отрицательные оценки этого четко очерченного типа дискурса (в отличие от ценностно нейтрального наблюдения Вебера) и приписывание интеллигенции вредоносного потенциала,[265] уже заложенного в диагностируемой авторами «Вех» изоляции интеллигенции от общества. Из этого следует, с другой стороны, что действующие лица дискурса «Вех» считают, что они в большей степени репрезентируют русское общество и являются более открытыми по отношению к собеседнику, нежели интеллигенция. Более того,

[264] Так утверждает Вебер в своем анализе «Zur russischen Revolution von 1905»; см.: *Davydov J. N.* Max Weber und die *Vechi*. a. a. O. — S. 114 f.

[265] См. там же. — С. 115.



Дискурсивное позиционирование авторов «Вех»

в своем обращении к интеллигенции и обществу «веховцы» претендуют на то, чтобы представлять обширное коллективное «мы» всего русского общества и культуры. Когда Гершензон уже в предисловии ссылается на русскую культурную традицию, упоминая имена Чаадаева, Соловьева и Толстого, последний из которых ко времени первой публикации в марте 1909 был еще жив, он представляет авторов «Вех» в центре этой традиции как законных наследников русской культуры. И, напротив, Гершензон проводит резкую границу, отмежевываясь от интеллигенции, выносящей себя за пределы русской культуры, ибо она не услышала голосов ее великих представителей. Авторы «Вех» ведут, следовательно, внутренний дискурс русского общества и внешний дискурс интеллигенции, определенный

как особый тип дискурса, в конце которого интеллигенция уже не является субъектом дискурса, а всего лишь объектом коммуникации. Это взаимодействие наглядно представлено на схеме.

Пользуясь различными языковыми приемами, с помощью использования местоимений как знака дистанции или причастности, негативной оценки, употребления прямых и косвенных директивных речевых актов, типизации интеллигенции как социальной группы и как дискурса, выдвижения ее основополагающих характеристик и метакоммуникативной типизации ее коммуникативных форм и, наконец, регулирующих речевых актов, которые должны переорганизовать коммуникацию общества, авторы «Вех» перераспределяют внутренние и внешние позиции в дискурсе. Еще более провокационное воздействие, чем содержание статей «Вех», в частности, чем религиозные, политические, правовые и политические убеждения их авторов, должно было произвести предлагаемое веховцами распределение дискурсивных позиций, внутренних и внешних по отношению к обществу, интегрированных или изолированных, в котором критикуемый коммуникативный адресат, интеллигенция, не является внутренним коммуникативным субъектом русского общества — что, в конечном счете, является отрицанием той роли, которую интеллигенция приписывала себе и с помощью которой она себя легитимировала.

Перевод с немецкого Марии Варгин
под редакцией Н. С. Плотникова

Л. Кацис

Журнал «Новый восход» — орган русско-еврейского неокантианства (1910–1915)

Журнал, а по старой номенклатуре — еженедельная газета «Новый восход», выходил в Санкт-Петербурге с 1910 по 1915 г. Некоторое время после начала Первой мировой войны этот орган именовался «Еврейская неделя». Однако нас сейчас будет интересовать не столько весь период существования этого важного и интересного органа продвинутого русского еврейства начала XX века, сколько примерно двухлетний период, когда «Новый восход» оказался сосредоточением информации о творческой деятельности и приезде в Россию выдающегося немецкого философа Германа Когена.

Ряд причин, на которых нам уже приходилось останавливаться[1], привел к тому, что, начиная с середины 1900-х гг., многие русские евреи из-за проблем с процентной нормой при поступлении в университеты (не говоря уже о введении т. н. лотереи, которая лишала гарантий поступления даже обладателей Золотых медалей гимназий) практически ока-

[1] Кацис Л. Протестантское крещение евреев Финляндии в 1908–1913 гг. и судьба Осипа Мандельштама // Русская почта. Белград 2007. № 1.

зались вынуждены учиться в европейских и, специально, германских университетах.

Важно, что в тот момент одним из популярнейших германских философов Европы, тем более строившим свою философию на базе этического учения иудаизма, был профессор Марбургского университета Герман Коген. Его имя и учение не могли не привлечь к себе внимания молодых евреев, ехавших учиться новой философии в Германию.

Разумеется, неокантианство Германа Когена и некоторых других немецких профессоров привлекало и довольно широкий круг как русских студентов, так и ряд евреев, не чувствовавших себя связанными с еврейством слишком крепкими узами. Этот круг авторов объединился вокруг знаменитого международного философского журнала «Логос»[2]. Справедливость требует отметить, что некоторые участники русско-еврейского неокантианского движения изредка печатались и в «Логосе», однако интересующая нас разновидность этого философского направления в их публикациях там, мягко говоря, не превалировала.

Что касается историков русской философии, то их интерес к неокантианству по большей части сводится к тому, чтобы любыми способами продемонстрировать на его фоне оригинальность творчества Михаила Бахтина, а интересующий нас феномен вообще не рассматривается, если не сознательно игнорируется[3]. Более того, даже когда мы имеем

---

[2] Безродный М. О юдобоязни Андрея Белого // Новое литературное обозрение. 1997. № 28. С. 100–125.; Он же. Из истории русского германофильства. Издательство «Мусагет» // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1999. М., 1999. С. 157–198.; Он же. Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы). Лица. Биографический альманах. Вып. 1. СПб. 1992. С. 372–407. Сегодня существует и репринтное его воспроизведение, напр. см.: Логос, 1911–1912: Междунар. Ежегодник по философии культуры. Кн. 2–3. М., 2005 и др. выпуски.

[3] Дмитриева Н. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. Важной особенностью этой книги явля-

дело с откровенно еврейским философом, таким как Матвей Каган, окончившим курс в Марбурге и привезшим новое учение в провинциальный Невель, то и этот философ оказывается то ли коллегой, то ли эпигоном Бахтина, а еврейские особенности философии Кагана при этом вообще игнорируются[4]. Не останавливаясь на этом вопросе, сошлемся здесь на адекватные философствованию М. Кагана работы Б. Пулла[5], стремящегося показать общефилософскую оригинальность работы Кагана по отношению к Бахтину, и на нашу попытку описания еврейской составля-

ется сознательное избегание интересующей нас проблемы как в тексте книги, так и в русскоязычной библиографии, хотя в немецкой ее части реальное соотношение между рецепцией общефилософских и еврейских работ философа парадоксальным образом сохранено. Характерно, что в обширнейшей библиографии этой книги полностью отсутствуют ссылки на труды «Leo Baek Institut», который в своих Yearbooks за последние 50 лет десятки раз касался этой проблематики. См. дискуссию на эту тему: Кацис Л. (О кн.) Дмитриева Н. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007 // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008–2009 [9]. М., 2012. С 943–959.; Дмитриева Н. Несостоявшаяся полемика, или Об одной «рецензии» в жанре памфлета: ответ Л. Кацису // Там же. С. 960–969. К сожалению, ответ Н. Дмитриевой задевает мои отношения с покойными исследователями и выдержан в тоне, далеко превосходящем «памфлет», так что в следующем номере «Исследований» мы надеемся увидеть свою реакцию на это выступление автора книги. Неожиданным и незапланированным ответом Н. Дмитриевой, иронизирующей над нашими представлениями о необходимости (для автора подобной книги!) анализа раннего неокантианства студенческих тетрадей Б. Пастернака и предложившей нам подзаняться этой проблемой, явилась содержательная книга Гаспаров Б. Борис Пастернак: по ту сторону поэтики (Философия. Музыка. Быт). М.: Новое литературное обозрение, 2013. — 272 с., где эта работа успешно начата.

4 Каган М. О ходе истории. М., 2004. В этой же книге находится и содержательный некролог Г. Когена.

5 Пуль Б. Назад к Кагану // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск. 1995. № 1 (10). С. 38–48. Полемику с работами Б. Пулла позднейшего времени см.: Брандист К. Необходимость интеллектуальной истории // Новое литературное обозрение. М., 2006. № 79. С. 56–68.

ющей биографического мифа и способа философствования Кагана[6].

В настоящей работе мы коснемся одного из эпизодов истории русско-еврейского неокантианства, связанного с приездом Германа Когена в Петербург и Москву в 1914 г., причем в контексте недавно прошедшего в Киеве дела Бейлиса и оправдания обвиняемого в совершении «ритуального убийства» на почве религиозного изуверства Менделя Бейлиса. Этот контекст на фоне новоопубликованных документов о подготовке процесса позволит несколько иначе взглянуть как на сам визит Германа Когена, так и на его освещение в еврейской журналистике.

В практически единственной специальной заметке о визите Когена в Россию петербургский исследователь А. А. Ермичев, частично учитывающий и еврейскую печать, включая «Новый восход», отмечал: «Г. Коген приехал в Россию 22 апреля 1914 г. по приглашению «Еврейского общества поощрения высших знаний» (инициатором приглашения был известный юрист и видный деятель еврейской общественности Г. Б. Слиозберг) для чтения лекций о сущности иудаизма, а совсем не о научной философии»[7].

Собственно говоря, разница в тематике лекций, ожидавшихся русским философским сообществом, судя по недоуменному замечанию А. А. Ермичева, и реальными выступ-

---

[6] Кацис Л. Матвей Каган — еврейский философ. Биография и автобиография на фоне современников // Лехаим. М., 2008. № 2 (190); Он же. Матвей Каган — еврейский философ. К проблеме религиозности во время войны // Лехаим. М., 2008. № 3 (191) и др. Сегодня они собраны и продолжены в: Кацис Л. Смена парадигм и смена Парадигмы. Очерки русской культуры, науки и искусства XX века. М., 2012. С. 186–211. (М. И. Каган и О. Мандельштам. Философия и религия на фоне Первой мировой войны). См. новейшее исследование: Roman Katsman. Matvei Kagan: Judaism and European Cultural Crisis // Journal of Jewish Thought and Philosophy. 21 (2013). P. 73–103.

[7] Ермичев А. Приезд Германа Когена в Россию // Ермичев А. О философии в России. Исследования, полемика, заметки. СПб., 1998. С. 109–110.

лениями Г. Когена может описать и разницу в подходе к его работам как в среде русского (независимо от национальности), так и русско-еврейского неокантианства. В реальном случае, именно с этой разницей был связан т. н. «отказ от философии» Б. Пастернака, ехавшего в Марбург учиться научной философии, а не еврейской философии Г. Когена. В 1912 г. престарелый профессор готовился к переезду в Берлин в Высшую школу еврейских знаний, профессором которой он и прибыл в Россию в 1914 г[8].

Понятно, что Пастернака российские лекции Г. Когена не заинтересовали, и следов их в бумагах поэта не осталось. Хотя этого нельзя сказать о других, более поздних публикациях «Нового восхода» на эту тему.

Цитируем историка русской философии далее: «Однако одно с другим тесно связано. Сам Г. Коген, <как> известно, признавал своей задачей примирение основ еврейского мировоззрения с кантовской системой критического идеализма. Она сродни той, что ставил перед собой В. Соловьев — оправдать веру отцов современной философией. Для современников Г. Коген и был в первую очередь еврейским мыслителем (а не мыслителем-евреем), обоснователем еврейского мировоззрения»[9].

Вновь подчеркнем, что эта разница еще в одном аспекте определяет особенности двух подходов к творчеству, условно говоря, раннего и позднего Г. Когена.

Автор цитируемой работы подробно показывает, что даже для таких выучеников еще одной — риккертианской — школы неокантианства, как инициатор «Логоса» С. И. Гессен, Г. Коген был «ревностным защитником еврейской религии,

---

[8] Кацис Л. Начальная пора // Лехаим. М., 2007. № 10 (186). С. 92–95. Ср. Кацис Л. Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское неокантианство 1914–1915 гг. (О некоторых возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго») // Judaica Rossica III. М., 2003. С. 174–207.

[9] Ермичев А. Приезд Германа Когена в Россию. // Ермичев А. О философии в России. Исследования, полемика, заметки. СПб., 1998. С. 110.

в монотеизме которой он видит наиболее чистое выражение нравственного идеализма»[10].

В сущности, А. Ермичева больше волнует именно русская философия, поэтому, даже цитируя журнал «Новый восход», автор остается в странном недоумении относительно как обстоятельств визита Г. Когена в Россию, так и относительно соловьевской топики приветствующих его слушателей.

Между тем достаточно включить в рассмотрение как контекст дела Бейлиса, в связи с которым Коген и оказался в России, так и список тех, кто приветствовал марбургского мудреца, чтобы все странности исчезли. В отличие от нашего предшественника, мы будем считать центральными именно события в еврейской мире и еврейской общей и философской печати, а уже затем сравнивать их с реакцией русской философской общественности.

И центральным событием окажется здесь дело Бейлиса. «Если еще так недавно еврейская религия сажалась у нас на скамью подсудимых, то в лекции знаменитого философа она получила блестящее и авторитетное оправдание», писала 26 апреля газета «Речь»[11].

Если в более ранней работе петербургскому историку философии было ясно, что речь здесь идет о деле Бейлиса[12], то в новейшей книге этого указания уже нет[13], что свидетельствует об отходе автора от внимательного анализа исторического контекста визита немецкого классика.

[10] Гессен С. И. (Sergius) Герман Коген // Речь. 1914 г. 23 апреля (6 мая) № 109. С. 3. Цит. по: Ермичев А. Приезд Германа Когена в Россию // Ермичев А. О философии в России. Исследования, полемика, заметки. СПб., 1998. С. 110.

[11] Цит. по: Ермичев А. Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917. Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 163.

[12] Ермичев А. Приезд Германа Когена в Россию // Ермичев А. О философии в России. Исследования, полемика, заметки. СПб., 1998. С. 114.

[13] Ермичев А. Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917. Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 163.

Между тем, именно дело Бейлиса определило, на наш взгляд, и порядок прибытия Когена в те или иные организации, и список приветствующих Когена лиц, и плотный соловьевский контекст всех событий.

Вот первое сообщение в «Новом восходе» о грядущем приезде Г. Когена: «ПРИЕЗД ГЕРМАНА КОГЕНА. Во вторник 22 апреля (1914 г. — *Л. К.*) в **С.-Петербург** приезжает (по приглашению Комиссии Просветительного Фонда при «Евр. О-ве поощрения высших знаний») знаменитый философ Герман Коген. 23 апреля вечером, в зале Географического О-ва, он прочтет организуемую «Евр. Ист.-Этнограф. О-вом» публичную лекцию на тему «Der Etischische Gehalt der Juduschen Religion» (Этическое содержание еврейской религии). Предполагается также выступление Германа Когена в «Религиозно-философском о-ве» и в Философском о-ве при С. Петербургском университете (Коген почетный член этого последнего об-ва). В субботу 26 апреля, предполагается чествовать редкого гостя банкетом по подписке. Из Петербурга Герман Коген направится для прочтения лекций, в Москву, а затем — в Варшаву»[14].

Однако неправильно было бы думать, что все еврейские деятели и публицисты бурно приветствовали приезд Г. Когена.

Буквально в предыдущем, сдвоенном № 12–13, Л. Штернберг в рубрике «Беседы с читателями» в заметке о Когене и Ахад Гааме писал: «Два еврейских писателя в последнее время занимают еврейскую печать: Ахад-Гаам и Герман Коген. Первый — в связи с недавним юбилеем, второй в связи с известным выступлением его против сионистов». Далее автор показывает, что, по его мнению, между этическим государством пророков Г. Когена, как цели и миссии еврейства и духовным сионизмом Ахад Гаама нет принципиальной разницы. Однако, по мнению Штернберга, нет и другой возможности построения еврейского национального идеа-

[14] НВ, 1914. № 14–15. Стб. 34.

ла. Поэтому сколько бы ни называли Когена «ассимилятором», на которого «обыкновенно выливают весь тот одиум, который в свое время сам Ахад Гаам излил огулом на всех так называемых Missionsjuden»[15], оба антипода являют собой вполне единый подход к общей проблеме.

Что же касается юбилея Когена, отмечавшегося в 1912 г., то в журнале 1914 г. к приезду немецкого профессора Ф. Дикштейн[16] публикует 3,5 колоночный обзор его юбилейного сборника в 712 страниц объема.

В следующем номере публикуется статья одного из самых главных пропагандистов творчества Г. Когена в еврейской культурной среде — Арона Гурлянда[17].

В его статье наиболее интересно самое ее начало, предшествующее подробному рассмотрению учения этого мыслителя. Первые строки статьи вновь дают нам возможность почувствовать реальное отношение к творчеству Когена в России к 1914 г., а это, в свою очередь, дает возможность оценить всю необычность его приглашения еврейскими организациями в России в качестве, как бы сказали сегодня, PR-жеста.

Гурлянд пишет: «В Петербурге гостит сейчас один из самых интересных представителей западного еврейства, выдающийся мыслитель Герман Коген, слухи о котором часто доносились до нас за последние годы, но который — несмотря на некоторые попытки популяризации его учения — остался, в общем, мало известен широким кругам нашей интеллигенции. А между тем, если не обще-философская или теоретико-познавательная часть Когеновской системы, то, во всяком случае, его «этика», которая им понимается, как «социальная этика» по преимуществу, должна представлять собой значительный интерес для всякого, кто стремиться к выработке

[15] Л. Ш-гъ. Беседы в с читателями // НВ. 1914. №. 12–13. Стб. 3–5.

[16] Дикштейн Ф. Юбилейный сборник в честь Германа Когена // НВ. 1914. № 14–15. Стб. 55–59.

[17] Гурлянд А. Проф. Герман Коген // НВ. 1914. № 16. Стб. 7–14.

философского мировоззрения: взгляды Когена в этой области, обхватывающей собою проблему философии культуры, затрагивают самые животрепещущие вопросы, волнующие современное человечество; к тому же — и в этом весь нерв Когеновской «философии еврейства» — это те самые идеалы и чаяния, которые много-много веков тому назад зародились в религиозном сознании Израиля, — этого, по выражению Когена, «человечества будущего» в малом — и с тех пор не переставали вдохновлять самых выдающихся представителей еврейства»[18].

Нетрудно видеть, что уже в самом начале своей статьи А. Гурлянд разделяет общефилософские теоретико-познавательные основы взглядов Когена, интересные философам-профессионалам (типа круга «Логоса»), и то, чем Коген интересен для евреев. В несколько иной форме это тоже есть формулировка разницы между неокантианством вообще и, в данном более широком, чем русско-еврейское неокантианство случаем, — еврейским неокантианством вообще.

Тем более интересно, что буквально через один абзац после этих слов Гурлянд обращается к той же, что и Штернберг, проблеме: Ахад Гаам — Коген, где идеи Когена комментируются при помощи мыслей Ахад Гаама.

На первый взгляд, в этом описании нет ничего кроме перечисления разного рода публикаций еврейского культурного журнала. Однако «Новый восход» занимает совершенно особое место в истории русского и русско-еврейского неокантианства.

Ведь Гурлянд совершенно не случайно говорит об относительно безуспешных недавних попытках популяризации взглядов Когена в еврейской среде. Ведь именно Гурлянд и был (наряду с Давидом Койгеном[19], который числился

---

[18] Гурлянд А. Проф. Герман Коген... Стб. 7.

[19] Сегал Д. Пропавшие европейцы: ассимилированная еврейская интеллигенция в XX веке // Сегал Д. Литература как охранная грамота. М., 2006. С. 862–865.

среди тех, кто должен был приветствовать Германа Когена, но в итоге не выступил в РФО[20], как, кстати, и еще один видный еврейский член этого общества Б. Г. Столпнер[21]) тем самым пропагандистом идей Когена, который пытался что-то сделать для него в среде русского еврейства. И здесь помимо статьи в «Еврейской энциклопедии» Брокгауз-Ефрон и ряда юбилейных статей в журналах 1912 г. мы должны коснуться одного принципиального момента в истории рецепции немецко-еврейской философии в России.

Как известно, специальной статьи «Философия» в «Еврейской энциклопедии» нет. Однако есть там статья «Религия», а в ней на несколько десятков столбцов ее вторая часть под названием «Религиозная философия и философия религии»[22] в центре которой находится не только учение неокантианства, но и сама структура этой статьи довольно близка к тому типу истории философии, в рамках которого формулировали свои идеи последователи Германа Когена. Кроме того, есть в энциклопедии и специальные статьи о М. Лазарусе, Штейнтале, о Канте и Когене — самого Гурлянда, Спинозе, Маймониде, Соломоне Маймоне и т. д. И все статьи о философии в этой энциклопедии имеют одну характерную особенность — многочисленные примечания, связанные с современным на тот момент состоянием философской науки, помеченные А. Г. Из указателя имен авторов энциклопедии нетрудно узнать, что этим постоянным куратором философского отдела был не кто иной, как Арон Гурлянд. Таким образом, его активнейший выход на арену русско-еврейских споров времен приезда Когена в Москву в 1914 г. стал прямым продолжением работы, начатой в «Еврейской энциклопедии» в 1908–1913 гг.

[20] См. в: Ермичев А. Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917. Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 163.

[21] О нем см.: Кацис Л. Б. Г. Столпнер о еврействе // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник на 1999 год. М, С. 259–331.

[22] Бернфельд С. Религиозная философия и философия религии // Еврейская энциклопедия Брокгауз-Ефрон в XVI т. Т. XIII. СПб., [1912]. Стб. 389–421.

И именно поэтому мы позволили себе назвать «Новый восход» органом русско-еврейского неокантианства.

Это во многом определило и общественное лицо журнала, где, наряду с сионистскими статьями, активно печатались даже в нескольких номерах подряд обширнейшие споры Гурлянда с, например, Жаботинским, основанные во многом на антисионистской позиции Когена в сочетании с предпочтением политическому сионизму духовного сионизма Ахад Гаама[23]. Характерно, что заключительный «мессианский» раздел этой обширной статьи отсылает читателя к циклу «Проблемы философии еврейской религии» того же А. Гурлянда из «Нового восхода» 1911 г.

Именно в таком контексте и надо рассматривать статью Гурлянда о Когене в № 16 «Нового восхода».

К этой статье редакция дает замечательное примечание: «В целях ознакомления наших читателей с значением проф. Когена и с тем местом, которое он занимает в еврейской и обще-философской мысли современности, мы помещаем общую эту оценку Когеновского учения. Более «догматическому» изложению взглядов Когена будет посвящена отдельная статья — в связи с прочитанной им лекцией на тему: «Этическое содержание еврейской религии»[24].

Зная это, обратимся к хронике визита Когена в Россию и к освещению петербургского эпизода этого визита.

Сообщение «Проф. Герман Коген в Петербурге[25]» помещено в Стб. 25 того же № 16 «Нового восхода».

Здесь читаем: «Проф. Герман Коген приехал в Петербург утром 22 апреля и был встречен на вокзале представителями еврейских общественных учреждений, а также группой его почитателей и учеников.

---

[23] Гурлянд А. Национализм сущности и внешней формы // НВ. 1914. № 47. Стб. 7–12; № 48. Стб. 4–8; № 49. Стб. 7–13; № 50. Стб. 6–12; № 51. Стб. 12–16; № 52. Стб. 8–12.

[24] Ред. // НВ. 1914. Спб. № 16. Стб. 14.

[25] Профессор Герман Коген в Петербурге // НВ. 1914. № 16. Стб. 25.

23 утром тов. Председателем философского общества при С.-Петербургском университете, проф. Э. Л. Радловым, ему был поднесен диплом на звание почетного члена этого Общества. Приветствовать профессора Когена явилась также депутация от учащейся молодежи».

Начнем с того, что уже в списке приветствующих Г. Когена первым мы видим Э. Л. Радлова, который, как стало известно совсем недавно, обеспечил контакты друга и корреспондента В. С. Соловьева, совместно с русским философом принимавшего участие в борьбе против антисемитизма, Файвеля Геца с обер-прокурорами Синода в разное время кн. Оболенским и доктором Лукьяновым. Оба этих деятеля были близки В. Соловьеву, а Лукьянов создал трехтомную его биографию «Владимир Соловьев в его молодые годы».

В свою очередь, и Эрнст Радлов был издателем писем В. Соловьева. И эти три человека связали Ф. Геца с митрополитом, а тогда архиепископом Антонием (Храповицким), существенно повлиявшим на организацию ритуальной экспертизы на деле Бейлиса. Кстати, и Антоний (Храповицкий) в последние годы жизни В. Соловьева состоял с ним в переписке.

Следующий визит проф. Коген совершил в Общество просвещения между евреями, где его приветствовал д-р Л. И. Кацнельсон, один из редакторов «Еврейской энциклопедии».

Приветствия от ряда еврейских организаций и список банкетов и раутов типа раута у барона А. Г. Гинцбурга или обеда по подписке в еврейской богадельне мы опускаем, отмечая сообщение журнала о предстоящей лекции в Религиозно-философском обществе.

Ее обзор последует, естественно, в 17 номере «Нового восхода» в исполнении, столь же естественно, Арона Гурлянда. Однако до этого буквально на трех предшествующих столбцах в очередной беседе с читателями Л. Штернберг (кстати, тоже автор «Еврейской энциклопедии»), говоря о типе философствования на еврейские темы своих российских со-

временников-евреев, упомянул Религиозно-философское общество в довольно своеобразном контексте: «Сколько раз мы слышали здесь речи наших доморощенных иудаистов, тоже говоривших языком XX века о Боге Израиля, о монотеизме, о вечных ценностях иудаизма. А между тем, как часто сквозь пламень речей чувствовался холод рефлекса, отраженный свет религиозно-философского общества!»[26]

И тут же, противопоставляя это все убежденности и убедительности Когена, Штернбрг сообщает, что сам он не был на лекции Когена, а лишь слышал его ответную речь на банкете! Казалось бы, здесь стоит лишь улыбнуться, ведь сразу же за этими словами последует вполне внятное почти стенографическое изложение этой самой лекции Когена как раз в Религиозно-философском обществе. Однако смеяться не хочется. Ведь единственной целью этого высказывания являлась та самая оценка РФО, где еще так недавно выступал пропагандист «кровавого навета» В. В. Розанов. Не смог он остаться в обществе, куда был вполне демонстративно принят брат адвоката Менделя Бейлиса — философ С. О. Грузенберг. Не исключено, что именно по этой причине и чтобы не увеличивать количества евреев, приветствующих Германа Когена в РФО, двое намеченных ранее выступающих оказались в реальности вне списка реально приветствовавших германского гостя.

Не занимаясь сейчас философией, мы лишь упомянем обширное изложение лекций Когена в РФО и Еврейском Историко-этнографическом обществе[27] и перейдем к хронике визита.

Итак: «В пятницу, 25 апреля, состоялось заседание «Религиозно-философского общества» с участием проф. Германа Когена. Большой зал Пироговского музея, в который вви-

---

[26] Л. Ш-гъ. Беседы с читателями. LXX // НВ. 1914. № 17. Стб. 4. 1999.

[27] Гурлянд А. Пан-этическое обоснование еврейства у Германа Когена // НВ. №. 17. Стб. 7–10; № 18. Стб. 35–42. Характерна ссылка на статью Гурлянда о Когене в «Еврейской энциклопедии».

ду ожидавшегося наплыва публики, было перенесено заседание, наполнился слушателями задолго до начала чествования. Из представителей науки и литературы, явившихся проф. Е. А. Аничков, С. А. Аскольдов, проф. С. А. Васильев, проф. Н. О. Лосский, П. Б. Струве, проф. М. И. Туган-Барановский и др.». Когена приветствовали М. И. Туган-Барановский и С. О. Грузенберг, а ученик немецкого философа доц. С. Г. Сеземан дал обзор учения профессора. Затем последовал доклад Г. Когена, который и обозревал в «Новом восходе» А. Гурлянд.

После доклада профессора Когена еще приветствовали проф. Н. О. Лосский, видный русский философ, и математик проф. Васильев.

И здесь нельзя пройти мимо описания обстановки на лекции Когена, данной в монографии А. А. Ермичева со ссылкой на газету «Речь».

Итак: «Газета, рассказав о докладе, сообщает, что вместо обычных прений каждый из выступающих произносил приветствие гостю. Так говорили Н. О. Лосский, Н. А. Васильев, М. И. Туган-Барановский. Все славили идеализм Когена, а Туган-Барановский *особенно отличился (курсив наш. — Л. К.).* Он «указал на огромное общественное значение приезда Когена в страну самого жестокого антисемитизма. В то время как еврейский ум и талант поносятся в России, к нам является представитель еврейской нации и в то же время представитель высочайшего идеализма, которого можно сравнить с В. С. Соловьевым» (Речь. 26 апр. № 112. С. 6.)»[28].

Однако, как и ранее, нас интересует не общефилософская оценка деятельности Г. Когена, а общественно-политический контекст его визита и оценка творчества философа философами еврейскими. И в этом контексте недоумение, если не ирония А. А. Ермичева по поводу «соловьевства»

[28] Ермичев А. Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917. Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 163.

идеализма Когена будет выглядеть совсем не странно и не смешно.

В этом аспекте особый интерес представляет выступление С. О. Грузенберга, который «остановился на этическом учении Когена, отметив сходство его философии с философией Владимира Соловьева: тот и другой ставили недосягаемо высоко этическое учение пророков и отводили в своих философских построениях видное место мессианизму»[29].

Нетрудно видеть, что здесь С. О. Грузенберг в изложении «Нового восхода» (да и Туган-Барановский в изложении «Речи») имеет в виду практически последнее сочинение В. С. Соловьева «Краткая повесть об антихристе» и вообще отношение Соловьева к евреям, сформулированное им в ранней статье как «Еврейство и христианский вопрос». Поэтому неудивительно, что русско-еврейские поклонники когеновской пан-этической философии иудаизма, не видевшие в учении Г. Когена именно достаточной эсхатологической перспективы, совмещали учение немецкого классика именно с эсхатологией Соловьева. Этой проблеме и будем посвящена изрядная часть работ уже Арона Гурлянда, о которых мы скажем позже. Да и сам главный редактор «Нового восхода» Леопольд Сеф многие годы мечтал о таком синтезе учений Когена и Соловьева, о чем вспоминал в «Книге жизни» С. Дубнов.

А вот и заключение заседания Религиозно-философского общества по сообщению «Нового восхода»: «Свое горячее заключительное слово проф. Туган-Барановский посвятил общественно-политическому значению приезда профессора Когена в Россию. Профессор Коген приезжает в Россию, указал в своей речи оратор, — *в разгар самого ярого антисемитизма. На безудержную вакханалию юдофобства* еврейство ответило посещением философа, пользующегося мировой

[29] П-ъ. Пребывание Германа Когена В Петербурге. В «Религиозно-философском обществе» // НВ. 1914. № 17. Стб. 11.

славою, на основах религии построившего великое здание социальной этики. От имени Религиозно-философского общества, от имени русской интеллигенции, от имени всего русского народа благодарил проф. Туган-Барановский Германа Когена за приезд в Россию».

Нетрудно видеть, что Туган-Барановский имеет в виду и дело Бейлиса, формально закончившееся оправданием подсудимого, но продолжающееся в массе дел по обвинению журналистов, освещавших процесс не с правительственной стороны, равно как и не устраивавших власти следователей и адвокатов. Кроме того, уже после предъявления обвинения, но до вынесения приговора по делу Бейлиса около 1 февраля 1913 г. возникло т. н. Фастовское ритуальное дело и т. д.

Наконец, подчеркнем еще раз, не так давно само РФО всего лишь 26 января 1913 г. более чем бурно и далеко не однозначно обсудило и осудило деятельность автора статей в «Новом времени» и «Земщине» В. В. Розанова, чья книга «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», содержащая все эти газетные материалы времен бейлисиады и сразу после нее, и выйдет-то уже после всех этих событий. А в ней будут содержаться прямые нападки на руководителей РФО Д. Мережковского, З. Гиппиус и Д. Философова.

Столь же важно и закономерно то, что после отъезда Германа Когена из Петербурга на заседании РФО 3 мая 1914 г. состоялся доклад С. О. Грузенберга «Ветхозаветная мораль в истолковании В. С. Соловьева»[30]. А ведь сам С. О. Грузенберг стал действительным членом РФО лишь 13 февраля 1914 г.[31]

---

[30] Ермичев А. Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917. Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 167.

[31] Об этом и проблемах религиозной экспертизы на процессе Бейлиса вообще, см. подробнее в нашей книге: Кацис Л. Кровавый навет и русская мысль. Историко-теологическое исследование дела Бейлиса. М., 2006.

Однако если заседание РФО сложным образом сочетало как общефилософские, так и еврейские мотивы творчества Когена, выраженные соответственно в речах русских философов и лекции Когена, то банкет в помещении богадельни им М. А. Гинцбурга носил уже чисто еврейский и совсем не философский характер. Председателем банкета был избран М. А. Кулишер, который, как известно, в разных формах участвовал в публицистической и исторической борьбе вокруг дела Бейлиса «Оратор говорил о выдающихся заслугах Когена как борца за идеалы гуманности и культуры, как прообразе тех «национальных учителей», которыми только и держится цивилизация. Г. Б. Слиозберг, инициатор поездки профессора Когена в Россию, говорил о том, что испытывал большие колебания, когда звал маститого ученого приехать в Россию, так как опасался, что скверный петербургский климат вредно повлияет на него, но, к счастью, все эти страхи не оправдались. Зато блестяще оправдалась основная цель его приезда — поднять дух тяжело угнетенного еврейства: приезд проф. Когена был лучом яркого света в окутанной мрачными тучами жизни русских евреев. Приезд его напомнил евреям и не-евреям о таких неиссякаемых сокровищах еврейской религии, которые дают силы противостать всем гонениям и преследованиям. И лучшим ответом на всякие наветы и клеветы — это сам факт существования Германа Когена и его учения»[32].

Нетрудно видеть в речи Г. Б. Слиозберга тонкое сочетание отсылок к либеральным ценностям русской интеллигенции типа «луча света в темном царстве» и отголосков заключительной речи на процессе по делу Бейлиса адвоката О. О. Грузенберга, который, обращаясь к Бейлису, говорил: «И я минутами думал — Боже, что же происходит, неужели библейский Бог, который одинаково свят для всех религий, христианской, еврейской, неужели библейский Бог обра-

[32] П-ъ. Пребывание Германа Когена В Петербурге. Банкет // НВ. 1914. № 17. Стб. 12.

тился в какого-то киевского еврея, на которого идут с облавой, которого ловят и говорят, что в его книгах...»

Прокурор прерывает Грузенберга и, тот продолжает: «Идут с облавой на Библию». И чуть далее, уже обращаясь к Бейлису: «Я твердо надеюсь, что Бейлис не погибнет. Он не может, он не должен погибнуть. Что, если я ошибаюсь; если вы, гг. присяжные, пойдете, вопреки очевидности, за кошмарным обвинением. Что ж делать! — Едва минуло двести лет, как наши предки по таким же обвинениям гибли на кострах. Безропотно, с молитвой на устах, шли они на казнь. Чем вы, Бейлис, лучше их? Также должны пойти и вы. И в дни каторжных страданий, когда вас охватит отчаяние и горе, — крепитесь, Бейлис.

Чаще повторяйте слова отходной молитвы: «Слушай, Израиль! — я Бог-Господь Бог твой –единый для всех Бог!»[33]

Вот в каком контексте прозвучали и были поняты участниками банкета последние слова лекции Когена в РФО, записанные И. С. Книжником-Ветровым: «Мессианская идея есть духовная и нравственная сила, благодаря которой вековые страдания еврейства не приводят его к гибели. В мессианской идее надежда на спасение стала исторической и нравственной уверенностью.

Как мало Христос есть Мессия пророков, так же мало и объединенный с Христом Бог совпадает с Богом пророков»[34].

После еще ряда приветствий от еврейских деятелей, пришедших чествовать немецкого классика, последовала ответная речь Г. Когена, о которой восторженно писал в «Новом восходе», противопоставляя ее настроениям евреев, связанных с РФО, Л. Штернберг.

[33] Дело Бейлиса. Стенографический отчет. Т. III. Прения сторон. Речи прокурора, гражданских истцов и резюме председателя. Киев., 1913. Стб. 189, 193.

[34] Приводим по: Ермичев А. Религиозно-философское общество в Петербурге 1907–1917. Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 165.

Корреспондент «Нового восхода» приводит даже закавыченную стенограмму части выступления Когена: «Не знаю, друзья мои, — сказал он, между прочим, — имеет ли мой приезд то значение, о каком здесь говорили вы, осыпавшие меня так обильно, в эти незабвенные для меня дни, любовью и вниманием, — могу лишь сказать, что я чувствовал потребность приехать в страну, где так много евреев, еврейской культуры и еврейских духовных традиций — приехать с целью сказать своим соплеменникам, что еврейству есть за что страдать и бороться, что подлинная борьба за монотеизм едва началась (ведь и Германии она еще далеко не кончена); весьма важно и понять и сознать, что борьба эта дело не одного лишь еврейства, а служба всему человечеству. А если так, то страдания наши и понятны, и легче переносимы. Необходимы мужество и бодрость. Я не сомневаюсь, что мужество найдется, что оно есть: я слышу его в произнесенных здесь речах молодых ораторов, я вижу его в той преданности России и любви к ней, какие мне лично пришлось наблюдать у своих слушателей — русских евреев, несмотря на все жестокие преследования и гонения, которым они тут подвергаются. Такая изумительная доблесть (Tapfekeit) заслуживает быть занесенной в анналы истории — и она должна привести к победе».

Это самоотверженное мужество по спасению всего мира, а не еврейства, жестко противостоит сионистской доктрине. Понятно, что ни само это слово, ни лекции Когена сионистов не захватили, а представители русских сионистов в официальных мероприятиях визита Когена не участвовали. Не говоря уже о леваках и социал-демократах. И это дополнительно дает понять сферу распространения как влияния имени Когена, так и его учения среди русских евреев. Тем более что, как мы говорили выше, тот же Гурлянд перед приездом Когена пространно оспаривал идеи Жаботинского в том же журнале.

Что же касается «Нового восхода», то и в цитировавшемся 17 и в следующем 18 номерах за 1914 г. продолжалось из-

ложение докладов Когена. В № 20 Гурлянд продолжит свою работу, публикуя статью «Этика и эсхатология»[35]. А в № 19 среди кратких сообщений находится сообщение: « — Готовится к печати брошюра А. С. Гурлянда о Германе Когене под заглавием «Проф. Герман Коген и его философское обоснование еврейства» (Стб. 48).

Книжка эта выйдет еще почти через полтора года с подзаголовком «Критический очерк» и будет содержать достаточно ясное изложение учения Когена в сочетании с эсхатологией Соловьева. Это и будет основной манифест русско-еврейского неокантианства. Он не успеет включить в себя еще одну статью Гурлянда о Когене «Что такое «библейский стиль» «О наивности библейского изложения. — О значении слова «Rea» в библии»[36].

Это был анализ практически последней большой работы Г. Когена «О ближнем».

Надо отметить, что эта публикация А. Гурлянда из «Нового восхода», в отличие от предыдущих, привлекла к себе внимание Бориса Пастернака и легла в основу философского сюжета «Поэмы о ближнем»[37].

Дальнейшее развитие пропаганды учения Г. Когена в России было прервано Первой мировой войной и поведением самого философа. Напомним, что в Петербурге он говорил о восхищающей его любви русских евреев к России. Однако в начале 1915 г. в эссе «Германство и еврейство» и в письме к американским евреям немецкий муд-

---

35 Гурлянд А. Этика и эсхатология // НВ. 1914. № 20. Стб. 33–38.

36 Гурлянд А. Что такое «библейский стиль»? // НВ. 1914. № 36. Стб. 37–40.

37 Специально см.: Кацис Л. Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское неокантианство 1914–1915 гг. (О некоторых возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго») // Judaica Rossica III. М., 2003. С. 174–207. Предварительная публикация: Кацис Л. Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское неокантианство 1914–1915 гг. (О некоторых возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго») // В кругу Живаго. Пастернаковский сборник. Stanford Slavic Studies. Vol. 22. Stanford. 2000. P. 206–220.

рец стал германским патриотом и призвал американских, французских евреев и евреев из Восточной Европы повлиять на своих соплеменников в Российской Империи с целью организации их поддержки в войне на стороне Германии. А ведь именно в это время имели место массовые выселения еврейского населения из прифронтовой полосы как раз по обвинению евреев в тотальном шпионаже на стороне Германии[38].

Понятно, что в таких условиях Герман Коген никак не мог быть и оставаться символом еврейства для евреев России. Более того, например, его ученик Матвей Каган категорически отказался заниматься экономическим анализом для германских органов власти во время войны, будучи даже арестованным на два месяца как представитель враждебной державы. Однако это не помешало ему напечататься по-немецки в «Archiv fur Systematische Philosophie (Hrsg. Von L. Stein)». Bd. XXII, Heft 1. (1916). S. 31–53, где и опубликовал свою статью «Опыт систематической оценки религиозности во время войны»[39].

Каган писал в позднейшей автобиографии: «В Берлине я по обещанию Г. Когена должен был получить работу, которая мне давала бы средства к жизни. К сожалению, работа, которая должна была мне быть предоставлена, была не нейтрального характера, и на почве моего отказа от нее возник разрыв моих отношенияй с Когеном, назвавшим меня «врагом». Мои отношения с Когеном оставались натянутыми до октябрьской революции в России, когда вопрос о патриотизме принял у меня, как и у Когена, новое

---

[38] 1915 In *Deutschtum und Judentum* Hermann Cohen applies neo-Kantian philosophy to the German Jewish Question; 1916. The German army orders a census of Jewish soldiers and Jews defend German Culture // Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996. Yale, 1997. P. 336–342, 348.

[39] Каган М. Опыт систематической оценки религиозности во время войны // Каган М. Об изучении истории. М., 2004. С. 153–170.

направление»[40]. Поэтому и статью Матвея Кагана (опубликованную в Германии при содействии наследника Г. Когена на Марбургской кафедре — Пауля Наторпа) надо рассматривать и в контексте русско-еврейского ответа на немецко-еврейский патриотизм Германа Когена.

Однако это уже следующий этап истории рецепции философии Когена в России или россиянами еврейского происхождения, который не имеет отношения к журналу «Новый восход», да и к реальному Герману Когену, скончавшемуся в 1918 г.

[40] Каган М. Автобиографические заметки // Каган М. Об изучении истории. М., 2004. С. 27.

Наталья Пашкеева

У истоков русского издательства Союза YMCA Северной Америки: деятельность швейцарской издательской группы «Жизнь и Книга» (1917–1921)

В 1917–1921 годах на международном рынке русской книги появились небольшие номерные брошюры с неизменной эмблемой в форме перевернутого треугольника и изящно вписанной в него формулой «Жизнь и Книга». Ответственность за издание книг одновременно брали на себя Международный комитет Союза YMCA Северной Америки[1] в Нью-Йорке и Отдел помощи военнопленным Департамента просвещения Всемирного комитета YMCA в Берне.[2]

---

[1] International Committee of Young Men's Christian Associations of North America. Далее сокращенно МК YMCA.

[2] Всемирный комитет YMCA — центр международного объединения всех национальных ассоциаций YMCA, Всемирного Альянса (World Alliance), располагался в Женеве, поскольку женевская ассоциация наиболее активно выступала за его формирование на первой международной конференции YMCA в Париже 1855 г. Само же национальное швейцарское движение YMCA вошло в состав Международного Альянса в 1902 г., когда был сформирован Национальный швейцарский комитет (см. «Switzerland — National Council of YMCAs — Brief YMCA History» на официальном сайте движения YMCA <http://www.ymca.int/where-we-work/ymca-country-profiles/europe/switzerland/>, 09.04.2013). При Департаменте просвещения в Берне МК YMCA и организовал свой Из-

Книги были результатом нелегкого сотрудничества трех совершенно несхожих и неординарных личностей, которые и составили ядро издательской группы: секретаря МК YMCA по работе с военнопленными Юлиуса Геккера,[3] книговеда, теоретика и практика библиопсихологии Николая

дательский комитет, который обеспечивал связь Международного комитета с «Жизнью и Книгой» (см. University of Minnesota. Kautz Family YMCA Archives. International Work: Russia. Box 28. Dossier: Russia. Pamphlets in Russian/English. Date?. *Ю. Ф. Геккер*. Программа организации просветительной деятельности ХСМЛ среди русского населения. Нью-Йорк: Изд. Международного ком-та Христианских союзов молодых людей Северной Америки, б. д. С. 3.

[3] Юлиус Геккер (Julius Friedrich Hecker; 1881–1938). Уроженец санкт-петербургской немецкой слободы. В 1902 г. уехал в США. Получил диплом Drew Theological Seminary и защитил докторскую диссертацию по русской социологии в Колумбийском университете. В 1916 г. был принят МК YMCA секретарем по работе с русскими военнопленными. С разрывом отношений США и Германии был перенаправлен в Женеву, центр Международного Альянса ассоциаций YMCA, откуда координировал снабжение русских военнопленных литературой и начал издание русских книг. После отставки весной 1921 г. благодаря знакомству с А. Луначарским переехал в Советскую Россию с последующим получением гражданства для всей семьи. Старший научный сотрудник Института Философии. По-настоящему религиозный человек, Геккер активно выступал за проведение церковной реформы в СССР. Он также поддерживал связи за пределами СССР, читал лекции в иностранных университетах (например, летом 1931 г. в Англии по приглашению профессора Гарольда Ласски (Harold Lassky). В 1938 г. расстрелян. Некоторые работы Геккера, определяющие сферы его интересов: первое издание докторской диссертации Геккера — Russian sociology: A contribution to the history of sociological thought and theory. New York, London, 1915 (Studies in History, Economics and Public Law, Faculty of Political Sciences, Columbia University, Vol. LXVII, № 1, Whole Number 161); Moscow dialogues: Discussions on red philosophy. London, [1933]; Religion under the soviets. New York, [1927]; Religion and communism: A study of religion and atheism in Soviet Russia. London, 1933; Religion and changing civilization. London, [1935]; The communism answer to the world's needs: Discussions in economic, political and social philosophy: A sequel to Moscow dialogues. London, [1935]; Под знаменем красного треугольника. New York, [1919].

Рубакина[4] и исследователя русского сектантства, защитника духоборов Павла Бирюкова.[5]

---

[4] Николай Рубакин (1862–1946). Книговед, библиограф, писатель. Окончил физико-математический и юридический факультеты Петербургского университета. Арестован за участие в нелегальной студенческой организации. Секретарь комитета грамотности, заведовал народными изданиями книжных фирм О. Поповой, Сытина, Т-ва «Издатель». В 1907 г. переехал в Швейцарию. Изучал потребности читательской аудитории и разрабатывал методы составления книг для наиболее эффективной популяризации их содержания. Результаты исследований были представлены Рубакиным в форме новой науки библиопсихологии. Некоторые работы Н. Рубакина, в которых изложены его теоретические разработки и политические взгляды (не включая многочисленные популярные брошюры по истории, зоологии, биологии, астрономии, естественным наукам и др.): Библиотека для народного училища: Опыт описат. кат. кн. по шк. делу, кн. для б-ки нар. учителя и для учащихся по закону божию, рус. и церк.-славян. яз., арифметике, истории, географии и пению. М., 1888; Крестьяне-самоучки: Очерки и список полезных и удобопонятных книг. М., 1898; Среди книг: Опыт обзора рус. кн. богатств в связи с историей науч.-филос. и лит.-обществ. идей: Справ. пособие для самообразования и для систематизации и комплектования общеобразоват. б-к, а также кн. магазинов. М., 1911–1915. 3 т.; Когда, как и почему появилась собственность. М.: Земля и воля, 1917; Библиологическая психология. М., 2006; Qu'est-ce que la révolution russe? Faits, statistiques, perspectives historiques et sociologiques. Genève, 1917; Introduction à la psychologie bibliologique. La Psychologie de la création des livres, de leur distribution et circulation, de leur utilisation par les lecteurs, les écoles, les bibliothèques, les librairies: Théorie pratique. Paris, 1922. 2 vol. и др.

[5] Павел Бирюков (1860–1931). Последователь учения Льва Толстого и библиограф писателя. Сотрудник издательства «Посредник», основанного при участии Толстого для издания недорогих книг для народа. Изучал духовные искания русского народа, активный защитник духоборческого движения, за что отправлен в ссылку в Курляндскую губернию, откуда, воспользовавшись разрешением уехать за границу, перебрался в Швейцарию. Член Международной лиги антимилитаристов. Некоторые работы Бирюкова, определяющие направление его исследований: Л. Н. Толстой: Биография. Берлин, 1921. 2 т.; Гонения на духоборцев. Лондон, 1895 (соавторы: С. Степняк-Кравчинский, Л. Толстой); Гонения на христиан в России. Женева, 1896 (соавтор: Л. Толстой); Краткая записка о необходимых средствах облегчения участи духоборов. Б. м., [1897] (соавтор: В. Чертков); Помогите! Обра-

«Жизнь и Книга» стала первой системно организованной формой издания книг в рамках Русской работы (Russian Work) североамериканского Союза YMCA. Именно она послужила основой издательства YMCA-PRESS, с середины 1924 года окончательно обосновавшегося в Париже в составе общественного центра, сложившегося при взаимодействии американских секретарей YMCA с представителями русской эмиграции и сохранившегося в исторической памяти благодаря изданию трудов философов Н. Арсеньева, Н. Бердяева, С. Булгакова, Б. Вышеславцева, В. Ильина, Н. Лосского, Г. Федотова, Г. Флоровского, С. Франка, Л. Шестова, а в 1970-е годы — работ А. Солженицына.

В свете славы своего преемника издательская группа «Жизнь и Книга» затерялась, и в историографии ей уделено незначительное внимание. Наиболее полный список опубликованных ею книг составлен А. Гуревичем в обзоре деятельности издательства YMCA-PRESS.[6] Он обнаруживает удивительную широту интересов издателей и исключительное тематическое разнообразие изданных книг: естествознание, физиология человеческого тела, болезни, астрономия, философия, сельское хозяйство разных стран, электротехника, русская социология, культурные учреждения Америки, букварь и хрестоматия русского языка, рассуждения о молитве, наука и религия. Работа «Жизни и Книги» в обзоре не рассматривается. Автор сосредото-

щение к о-ву по поводу гонений на кавказских духоборов. Лондон, 1897 (соавторы: И. Трегубов, В. Чертков, Л. Толстой); Положение духоборов на Кавказе в 1896 году, и необходимые средства облегчения их участи. Лондон, 1897 (соавтор: В. Чертков); Родители и дети в произведениях Л. Н. Толстого. М., 1898; Духоборец Петр Васильевич Веригин: Мое свидание с ним и отчет о Лондонском митинге. Женева, 1903; Духоборцы: Сб. ст., воспоминаний, писем и др. документов с прил. рис. и избр. духоборч. псалмов. М., 1908. и др.

[6] *А. Гуревич*. История издательства YMCA-PRESS (с приложением подробной библиографии книг, опубликованных издательством). М., 2004.

чивает внимание на роли издательства YMCA-PRESS в сохранении православной культуры и служении Церкви, продолжая эмигрантскую традицию историографии, которая участие YMCA в работе сводит к незаинтересованной благотворительности и уделяет незначительное внимание началам издательства Русской работе YMCA в целом. Такой подход стал результатом идейной раздробленности русского сознания в эмиграции, противостояния кругов более консервативных и тех, кого окрестили «модернистами». Антагонизм повлек за собой и подозрительность к настойчивому стремлению YMCA принять участие в судьбе эмиграции. Для пресечения обвинений в масонстве и прозелитизме Союза, в части эмиграции, сотрудничавшей с YMCA, появилось стремление нивелировать историческую традицию Русской работы Союза до Октябрьской революции 1917 г. и в период Гражданской войны. Эта тенденция прослеживается, в частности, в позиции одного из активных деятелей РСХД за рубежом В. Зеньковского[7] и духовного ру-

[7] В. Зеньковский активно сотрудничал с YMCA, но при этом избегал прямой административной связи Русского студенческого христианского движения за рубежом (РСХД) с американским Союзом YMCA и с Всемирной Студенческой Христианской Федерацией (ВСХФ). Несмотря на очевидное участие американских секретарей в административной и финансовой жизни РСХД и собственное признание, что социальной организации по образцу YMCA до появления его секретарей в исконной русской традиции не существовало, Зеньковский настойчиво подчеркивал, что РСХД являлось чисто русским движением. Эта позиция вызывала удивление и непонимание со стороны американских секретарей, вполне обоснованно полагавших, что РСХД являлось результатом их работы. University of Illinois Archives. Liberal Arts and Sciences. Russian and East European Center. P. B. Anderson Papers, 1913–1982. Box 20. Folder: Russian Synod Abroad. V. V. Zenkovsky, N. Zernoff, E. T. Colton. 1924–1927. *V. Zenkovsky*. Notes on the work of the YMCA in Russia. December 8, 1926; Letter of E. Colton to J. Mott. March 4, 1927. Возможно, такая позиция была продиктована желанием положить конец подозрительности по отношению к РСХД внутри русской эмиграции, одной из причин которой была именно связь с YMCA. Это также могло быть результатом закрытости эмигрантского сообщества, стремившегося

ководителя движения протоиерея С. Четверикова.[8] Обзор

сохранить свою национальную идентичность вне России. Если американские секретари рассматривали РСХД за рубежом как продолжение «Русской работы» YMCA, то Зеньковский стремился отмежеваться от организаций, созданных секретарями YMCA в России до 1917 г. Он подчеркивал национальный характер РСХД и настаивал на том, что РСХД оказывало значительное влияние на работу американского Союза и ВСХФ, а не наоборот: «Отношения [РСХД] ко ВСХФ определялись с самого начала возникновения Движения в эмиграции тем, что Федерация приняла самое живое участие в возникновении нашего движения и всегда, по мере сил, поддерживала его морально и материально. РСХД в РОССИИ (заглавные буквы в оригинале. — *Н. П.*) состояло ЧЛЕНОМ ВСХФ, но ввиду полного запрещения деятельности Движения в России эта связь РСХД постепенно совершенно заглохла. [...] РСХД в эмиграции не имело никакой организационной связи с Движением в России, хотя о. Л. Липеровский и А. И. Никитин, сыгравшие такую большую роль в возникновении нашего Движения вне России, персонально связывали нас с Российским Движением, членами которого они состояли. [...] О. Л. Липеровский много лет работал в нашем Движении как секретарь Федерации и лишь с 1926 г. был избран съездом в секретари Движения. Представители нашего Движения были всегда участниками [...] съездов Федерации, принимали активное участие в [...] комиссиях, и это не было простой вежливостью со стороны Федерации [...]. Без преувеличения можно говорить о значительном влиянии русского Движения на общую жизнь Федерации...». University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers. Box 23. Folder: Headquarters RSCM Minutes 1932. *В. В. Зеньковский*. Письмо № 6: РСХД за рубежом. 6 мая 1933. С. 1.

[8] В 1933 г. Четвериков представил в докладе 3-му Епархиальному собранию духовенства и мирян Западно-Европейской православной русской епархии проблемы возникновения и природу РСХД, его взаимодействия с «инославными» организациями и восприятия движения в русской среде. Духовный лидер движения предлагал четко различать два периода жизни Движения («первоначальное возникновение» в дореволюционной России и «вторичное возникновение» в эмиграции). При этом он признавала общность их «психологической» и «нравственной» основ, но подчеркивал идеологическое различие. Несмотря на то, что YMCA всегда подчеркивал свою аполитичность, Четвериков настаивал на политизированности русской молодежи начала XX в., что переносилось и в первые кружки, созданные Союзом в Петрограде. Еще больше Четвериков подчеркивал внеконфессиональный (даже не интеркон-

деятельности YMCA-PRESS содержит некоторую неточную информацию. Так, название «Association Press» не было одним из названий издательства YMCA-Press, созданного при работе секретарей Союза с русскими эмигрантами. Это было собственное издательство американского Союза, созданное в 1907 г. в Нью-Йорке, первоначально носившее название YMCA Press, а в 1911 г. переименованное в Association Press и прекратившее существование в 1970-е годы. Оно не имело прямого отношения к Русской работе YMCA, на что настойчиво обращает внимание и сам Союз.[9] Издательская работа Геккера, Рубакина и Бирюкова велась в рамках общей работы североамериканского Союза. Финансируя предприятие, начатое одним из своих сотрудников, Союз требовал соответствия собственным идеологическим установкам и указания подчиненного положения «Жизни и Книги», несмотря на ее тенденцию к независимости, развившуюся, как мы увидим впоследствии, прежде всего под влиянием Рубакина. Так, в этот начальный период создания официального издательства русских книг при YMCA, издательство Союза «Association Press» было указано ответственным за некоторые брошюры «Жизни и Книги» в процессе ее работы, ликвидации и создания на ее базе

фессиональный) характер первых русских кружков, окрестив их «евангельскими». Главным существенным отличием движения же, возникшего в эмиграции, был не только «евангелический» характер (т. е. чтение и комментирование Писания), но и «православно-церковный» (строгое соблюдение обряда: ежедневная литургия, общее говенье, исповедь, причащение). Отличие это, подчеркивал Четвериков, было не только от русских кружков начала XX в., но и Союза YMCA. University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers. Box 23. Folder: Headquarters RSCM Minutes 1932. *С. Четвериков*. РСХД в его прошлом и настоящем. 28 июня 1933. С. 4–5. Так, потребность отмежеваться от YMCA привела к частичному разрыву с той традицией движения, которая сложилась в России до революции.

[9] The YMCA's influence on Society and Organizations // Wiltonymca. org <http://www.wiltonymca.org/index.php?did=70>, 05.03.2013.

The YMCA PRESS Ltd. уже специально для работы в славянских странах.

М. Миллер, развивая традицию американской историографии, подчеркивает, что YMCA-PRESS было частью Русской работы YMCA, которую он рассматривает как пример американской благотворительности международного масштаба. Многообразие деятельности не дало возможности американскому исследователю изучить в деталях работу «Жизни и Книги». Но замечание М. Миллера о том, что издательская деятельность Геккера дискредитировала Союз сотрудничеством с русскими социалистами (Рубакиным) и личным невысоким мнением секретаря YMCA о Русской православной церкви,[10] обращает на себя внимание и наводит на мысль, что и на этом, начальном, этапе создания издательства рабочий процесс вовсе не был безоблачным. К. Стьюэ, исследуя работу американского Союза YMCA с военнопленными в 1914–1923 гг., подчеркивает общий дефицит книг, особенно на русском языке. Поэтому для ведения работы с военнопленными не только американский Союз устроил издательскую фирму в Берне, но и, например, немецкий национальный Союз YMCA в 1916 г. также приступил к изданию элементарных учебников на русском языке.[11] Замечание это свидетельствует о том, что идея издания русских книг, предложенная Геккером, не была ис-

---

[10] *M. Miller*. American Philanthropy among Russians: the Work of the YMCA, 1900–1940. PhD thesis, University of Minnesota. 2006; *M. Miller*. A Hunger for Books: the American YMCA Press and Russian Readers // Religion, State and Society. 38: 1, 53–73. *M. Miller*. The American YMCA and Russian Culture: The Preservation and Expansion of Orthodox Christianity, 1900–1940. Lexington Books, 2013.

[11] *K. Steuer*. Pursuit of an «Unparalleled opportunity»: The American YMCA and Prisoner of War Diplomacy among the Central Power Nations during World War I, 1914–1923. Columbia University Press, 2008. Chapter 8. <http://www.gutenberg-e.org/steuer/steuer.ch08.html>. Appendix 12a. Фотографии нескольких писем Ю. Геккера, касающихся поиска секретаря литературы для русских военнопленных и начала издательской деятельности.

ключительной и вполне соответствовала духу своего времени.

Сменивший Геккера на посту секретаря по изданию русской литературы Пол Андерсон, подводя итог двадцатилетней Русской работы YMCA в 1940 году, так характеризовал деятельность «Жизни и Книги»: «Литературная работа, начатая в это время [1919 г.] Ю. Геккером совместно с выдающимся русским энциклопедистом Н. Рубакиным, отражала мировоззрение либеральной интеллигенции с ее небрежным и порой даже презрительным отношением к официальной Церкви, и не имела под собой никакой христианской основы за исключением, возможно, той, представление о которой имел сам Геккер. Амбициозные проекты, разработанные в Швейцарии и к концу года переведенные в Америку, оказались полезны при постановке литературной программы YMCA на более широкую основу. Но издательская продукция того времени, из-за высказывавшегося в ней неблагосклонного отношения к Православной Церкви, была непригодна для русской эмиграции и даже вредна для работы YMCA в этом сообществе».[12]

Так чем же объяснить парадокс противоречий между амбициями редакторов, сильно потрудившихся над постановкой издательского дела, неожиданной ликвидацией «Жизни и Книги» и, вместе с тем, активным продолжением начатого дела уже другими секретарями YMCA и в более широком географическом и экономическом масштабе? И почему и с чьей точки зрения работа Геккера, к чьей заслуге нельзя не отнести налаживание первого систематического издания русских книг МК YMCA с целью фор-

---

[12] University of Minnesota, Minneapolis, MN. Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia and the Soviet Union and with Russians. Box 14, Folder: Russia — Europe — Notes on the development of YMCA Work for Russians outside of Russia (1919-1939). *P. Anderson*. Notes on the development of YMCA Work for Russian outside Russia, 1919–1939. February 18, 1940. S. 1.

мирования в русском обществе новой системы ценностей, могла дискредитировать Союз в 1917–1921 годы?

Чтобы ответить на эти вопросы, мы и предлагаем подробнее рассмотреть деятельность «Жизни и Книги» — мотивы издания русских книг Союзом YMCA в послевоенный период, принципы сотрудничества с русскими редакторами и авторами и трудности, возникавшие при координации интересов обеих сторон. Это поможет воссоздать историю работы небольшой и оригинальной издательской группы, сложившейся на исходе Первой мировой войны в Швейцарии, и позволит восстановить преемственность этапов развития Русской работы YMCA, рассматривая их не как историю не связанных между собой начинаний, изолированных друг от друга Первой мировой войной и Октябрьской революцией, а как единый процесс, происходивший с конца XIX века, когда в русском обществе возник интерес к движению YMCA, а в Российской Империи появились первые секретари по иностранной работе Союза.[13]

[13] *А. Лопухин*. Жизнь за океаном. СПб., 1882. Служивший в православной церкви в Нью-Йорке Лопухин имел возможность наблюдать повседневную жизнь американского общества, уделяя особое внимание его духовному развитию. Целая глава в книге посвящена Союзу YMCA как интересному и дающему положительные результаты методу работы и воспитания молодежи. В России же общества, созданные по модели движения YMCA, существовали уже в 1880-е годы и основаны были немецким Союзом. Это подтверждают изданные ими брошюры. Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 14, Folder: Russia — Petersburg — Other Evangelical Organizations (1884–1907). *A. Fingeisen*. Die evangelischen Jünglingsvereine: Vortrag gehalten den 17 November 1883. SPb, 1884. А также несколько ревнивое замечание о появлении движения в России посредством немецкого Союза, которое мы находим в статистических таблицах ежегодных отчетов Союза YMCA Северной Америки конца XIX века, напр. Year Book of the Young Men's Christian Associations of the US and Dominion of Canada for the year 1891. New York, 1891. S. 198. По этим данным, на 1891 г. в Российской империи существовало 9 обществ модели YMCA в Дерпте, Митаве, Москве, Ревеле, Риге и Санкт-Петербурге, основанных немецким Союзом. Американская модель появляется в России в 1897 г., когда распростра-

Издательская деятельность YMCA, назначение Ю. Геккера и начало работы «Жизни и Книги»

Издание собственной литературы не было самостоятельным направлением деятельности Союза YMCA, но являлось неотъемлемой частью его работы и имело большое значение. Союз считал себя не просто объединением молодежных организаций, а единым духовным движением, развивавшим собственную идеологию, нуждавшуюся в совершенствовании и активном распространении для привлечения новых участников. Помимо личной работы секретарей, именно печатная продукция служила продвижению принципов движения, привлечению внимания к работе и обмену мнений участников. Публиковались ежегодные отчеты о работе кружков движения,[14] труды его идеологов, методистов, секретарей,[15] периодические издания кружков и др. Для централизации издательской работы в 1907 г. североамериканский Союз создал свое издательство YMCA Press, переименованное в 1911 г. в Association Press.[16] Право издавать собственную литературу имели и национальные

нитель движения филантроп Дж. Стокс подает прошения в Министерство Императорского Двора о разрешении учредить в Санкт-Петербурге общество по американскому образцу. РГИА. Ф. 468. Оп. 42. Д. 1450. Записка Дж. Стоксу Управляющему Министерства Императорского Двора Барону Фредериксу о союзах. Б. д. [1897 г.]. С 1899 г. стали распространяться печатные издания о работе американского Союза, напр. *К. Хикс*. Железнодорожное отделение Христианской Ассоциации молодых людей в Америке. СПб., 1899. В 1900 г. было учреждено первое общество в Санкт-Петербурге.

14 Например, Year Book of the Young Men's Christian Associations of North America for the year 1891. New York, 1891.

15 Например, *J. Cobb*, *H. Page*. Noble Workers: A Book of Examples for Young Men. Boston, 1876; *H. Bradbury*. The Structure of an Effective Public Speech. Greenfield, 1915; Field and Work of the Young Men's Christian Associations of North America. New York, 1912.

16 The YMCA's influence on Society and Organizations // Wiltonymca.org <http://www.wiltonymca.org/index.php?did=70>, 05.03.2013.

кружки других стран, созданные при помощи секретарей YMCA.[17] Но и сам североамериканский Союз имел в соста-

[17] Издательское право было и у созданного в 1900 г. YMCA в Петербурге общества «Маяк». Основными изданиями были ежегодные отчеты о работе (Два года жизни и деятельности первого в России учреждения на пользу трудящейся молодежи — Комитета для оказания содействия молодым людям в достижении нравственного и физического развития... 22 сентября 1900–22 сентября 1902 г. СПб., 1903; последнее ежегодное издание о семнадцатом году деятельности вышло в 1918 г.), каталоги собственной библиотеки общества, брошюры рекламного характера (Мнения молодых людей о «Маяке». СПб., 1909), с 1916 г. — печатный орган «Известия», небольшие брошюры о работе Союза и тексты лекций (*В. Зендер*. Первая помощь и уход за ранеными и больными: Лекции. М., 1916). Также кружки в Петрограде издавали переводы на русский язык иностранных идеологов и активистов движения, особенно главного лидера Дж. Мотта: Нравственная и духовная атрофия. Религия — преимущественное дело воли. СПб., 1914; Чего стоит быть руководителем. СПб., 1911; Отклик студентов всех культурных стран на призывы Христа. Об изучении Евангелия. СПб., 1912. Эти небольшие брошюры обращали внимание на преимущества религиозного опыта и серьезного, вдумчивого отношения к вопросам веры, сопоставлявшегося с проблемами духа. Отсутствие религиозного опыта свидетельствовало о низком уровне развития личности, даже отклонении от нормы. Наличие религиозной восприимчивости было знаком сильной и волевой натуры. Осознанное религиозное чувство помогало человеку сформировать в себе задатки лидера, т. е. существа высшего по отношению к другим. Повышенное внимание к религиозному опыту со стороны всего общества свидетельствовало о высоком уровне развития данной национальной культуры, было знаком высокого цивилизационного развития. Работы Мотта получили широкое международное распространение. Помимо родного английского языка, они издавались на французском (L'heure décisive des missions chrétiennes. Saint-Blaise, 1912), датском (Den afgørende Time i den kristne Mission. Kbh., 1911), шведском (Kristus och vår tids unge män. Jönköping, 1924), нидерландском (Het geheim van het werken gods. 1930), японском (Sekai dendō kyōryokuron. Tokyo, 1935) и др. Широкая география распространения идей Мотта и его активная международная деятельность привела к использованию образа лидера YMCA в формировании идеологии интернационализма. В 1934 г., Б. Мэтьюс предложил идею, что в XX в. концепция интернационализма нашла наиболее полное выражение в личности Мотта, ставшей ее символом (*B. Mathews.* John R. Mott,

ве Association Press специальный отдел, заведующий изданием книг на иностранных языках (Foreign Language Departement). Этот отдел и был ответственным за публикации «Жизни и Книги», и от его имени секретарь YMCA Геккер заключал контракты с русскими сотрудниками.[18]

«Жизнь и Книга» начала свою деятельность как одна из программ YMCA для работы с русскими военнопленными. Работа с этой категорией лиц требовала особенно тщательного отбора секретарей, поскольку им предстояло действовать в лагерях на территории иностранных государств в условиях международного конфликта. Яркий тому пример — корреспонденция главных секретарей YMCA, сопровождавшая назначение на должность Геккера. И поскольку впоследствии работа этого секретаря вызовет многочисленные споры внутри МК YMCA и проверки со стороны Госдепартамента США, стоит уделить внимание вопросам, которые интересовали сотрудников YMCA при назначении кандидата, и оценкам личности и деятельности Геккера, полученным от лиц, знавших его.

В марте 1915 г. Эллиотт (H. Elliott) из студенческого департамента МК YMCA впервые обратил внимание генерального секретаря Союза Дж. Мотта на Геккера как возможного кандидата для работы с русскими военнопленными. Исполнявший на тот момент обязанности помощника пастора в церкви Church of all Nations в Нью-Йорке, Геккер, по слухам, имел успех. Раз в неделю он устраивал религиозные беседы, вел воскресные занятия и, кроме того, организовывал специальные лекции для русских жителей Нью-Йорка, на которые регулярно собиралось около со-

World citizen. New York, 1934). Идея эта была широко подхвачена различными национальными движениями YMCA, сформированными при участии Мотта.

[18] Научно-Исследовательский Отдел Рукописей Российской Государственной Библиотеки. Фонд 358. Н. Рубакин. Картон 197. Дело 33. Контракт издания книги Н. Рубакина «В неведомые страны». 16 декабря 1919. Л. 26–27.

тни слушателей. Активная деятельность пастора позволяла ему поддерживать тесные контакты с русской колонией города. По мнению Эллиотта, Геккер имел «беспристрастное представление» о войне, ко всем участникам мирового конфликта относился без предубеждений и, в частности, полагал, что Россия столь же виновна в развязывании войны, сколь и остальные страны. Такие убеждения Эллиотт считал превосходным качеством для секретаря YMCA по работе с военнопленными, тем более что Геккер не боялся говорить открыто о своих убеждениях, например, на собраниях немецких министров лютеранской церкви Нью-Йорка и в личных беседах с Эллиоттом.[19]

За предложением кандидатуры последовала переписка с лицами, имевшими профессиональные и дружеские контакты с Геккером и занимавшими одновременно серьезные должности в административном управлении Нью-Йорка и в крупных религиозных организациях: начальника Северного района Бруклина Ф. Упхэма (F. Upham), председательствующего епископа Методистской епископальной церкви Нью-Йорка Вильсона (L. B. Wilson), членов Миссионерского образовательного движения (Missionary Education Movement) США и Канады Хикса (H. Hicks) и Диффендорфера (R. E. Diffendorfer), члена правления иностранными миссиями Методистской епископальной церкви Ф. Норта (F. M. North) и члена городского сообщества Методистской епископальной церкви Нью-Йорка М. Робинзона (M. L. Robinson).

Упхэм в письме заместителю Дж. Мотта Хиббарду (C. V. Hibbard) характеризовал Геккера как человека «редких способностей», «подлинного христианина», духовного лидера, обладавшего высоким чувством такта. Вероятно, отвечая на заданный ему вопрос, Упхэм особенно подчер-

[19] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 4, Folder: Russian Correspondence and Reports: Juilius Hecker File (1915–1924). Letter of H. Elliott to J. Mott. March 24, 1915.

кивал свои сомнения в способности Геккера проводить через работу в Союзе какую бы то ни было «религиозную или политическую пропаганду».[20] Так, Союз искал человека, который, не забывая, что он действует от североамериканского Союза YMCA, умел бы воздерживаться от открытого воздействия на лиц, среди которых велась работа. Такая способность была особенно важна в условиях международного военного конфликта, чтобы организацию, претендовавшую на широкий международный размах своей деятельности, нельзя было обвинить в распространении той или иной идеологии. Вильсон высоко оценивал личные и профессиональные качества Геккера, недвусмысленно отмечая, что его кандидатура будет тем более подходящей, если «после совещания с властями» выбор YMCA будет признан «разумным». Кстати, Вильсон высказывал мысль, что, работая с военнопленными, Геккер мог бы послужить «утверждению протестантского христианства на территориях Греческой церкви».[21] Правда, это последнее замечание противоречило пылкой убежденности Упхэма в неспособности Геккера вести религиозную пропаганду и, вероятно, выражало личные настроения Вильсона, тем более что и сам Союз YMCA, хотя и имел богатый миссионерский опыт во второй половине XIX в., в этот период остановился на межконфессиональном характере работы, наиболее пригодном для международной деятельности.[22]

---

[20] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 4. Folder: Russian Correspondence and Reports: Juilius Hecker File (1915–1924). Letter of F. Upham to C. Hibbard. January 13, 1916.

[21] Ibid. Letter of L. Wilson to C. Hibbard. January 17, 1916.

[22] Экуменический характер движения YMCA был поставлен на 16-ой международной конференции YMCA в Париже в 1905 г. В докладах подчеркивалось, что активная полувековая работа движения с представителями разных народов и церквей требует признать равноправие всех христианских конфессий (*A. Kluge*. L’œuvre de l’Alliance Universelle. Attitude et devoirs des Unions vis-à-vis des différentes Églises et dénominations religieuses en considération des principes établis dans le statut de 1855:

Личные впечатления от выступления Геккера на летней конференции Миссионерского образовательного движения в 1915 г. в Сильвер-Бей убедили Хикса в том, что Геккер обладал «исключительным интеллектом и гипнотическим характером».[23] Норт полагал, что сложно было найти более удачного кандидата для работы в YMCA, чем Геккер, воплощавшего христианский характер, широко эрудированного и относившегося к событиям в России не с политической, а, прежде всего, с духовной точки зрения. Последнее подтверждалось работой Геккера в русской колонии Нью-Йорка, с которой, по мнению Норта, несмотря на много-

---

Rapport présenté à la 16e Conférence Universelle des UCJG (Jubilé cinquantenaire) à Paris, 26–39 Avril 1905. Cahors, s. d.). На Международном миссионерском совете в 1910 г. в Эдинбурге под председательством Дж. Мотта экуменическое движение уже вполне оформилось. Экуменический принцип работы стал официальным в работе YMCA. Правда, одно утверждение его не могло окончательно устранить возможность одностороннего или взаимного влияния в вопросах исповедания веры. В работе YMCA большую роль играла личная активность членов Союза, а положительные или отрицательные оценки состояния христианской веры в стране, где велась работа, могли зависеть от личного субъективного восприятия секретарей. Как отмечает М. Миллер, в докладах конференции в Чикаго в 1918 г. по вопросам евангелизации России оценки колебались от презрения до благоговения, и отмечает, что часто подобная крайность в оценках могла быть результатом поверхностного представления о религиозной традиции другой культуры (*M. Miller*. The American YMCA and Russian Culture. S. 62–63). Можно также заметить, что, вне зависимости от степени глубины анализа состояния русского религиозного сознания со стороны американских секретарей, все оценки были очень индивидуальны и зависели от личных установок, знаний и степени религиозного чувства самого секретаря. Потому и импульсы работы оказывались различными — от попыток реформировать местные религиозные верования по протестантскому образцу, близкому большинству секретарей, до установления культурного обмена между религиями и сосредоточения внимания на социальной и образовательной работе.

[23] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 4, Folder: Russian Correspondence and Reports: Juilius Hecker File (1915–1924). Letter of H. Hicks to C. Hibbard. January 17, 1916.

численные религиозные и политические предубеждения, царившие в этой среде, пастору удалось установить доверительные контакты.[24] Робинзон сожалел о возможном назначении Геккера в YMCA, полагая, что «евангельская работа» в среде более чем полуторамиллионной русской колонии Нью-Йорка сильно потеряет после его ухода.[25] Диффендорфер также сожалел об уходе Геккера с пасторской службы, но более чем рекомендовал его YMCA, считая, что в работе с военнопленными он будет очень полезен.[26]

Сопоставление оценок личности Геккера с его последующим назначением дает приблизительный портрет человека, которого искал Союз для работы с военнопленными, — человека с задатками духовного лидера, отличавшегося широтой религиозного и политического мышления, владевшего искусством дипломатии, т. е. исповедовавшего или, по крайней мере, на публике выражавшего беспристрастный взгляд на международные отношения, возлагая ответственность за развязывание международного конфликта на всех его участников, в том числе и на Россию, одновременно с этим знакомого с русской культурой и умевшего устанавливать доверительные контакты с ее представителями, несмотря на собственные убеждения и политические разногласия в их среде.

Сбор информации, обсуждение и утверждение кандидатуры Геккера заняли практически год. В конце 1916 г. он был направлен в Австрию, работал в лагерях в Визелбурге, Харте и Бургсталле, сосредоточив особое внимание на просветительской работе с военнопленными.[27] После разрыва дипломатических отношений США и Австро-Венгрии, в апреле 1917 г. секретаря перенаправили в Швейцарию, центр Международного Альянса YMCA, где он продолжил

---

[24] Ibid. Letter of F. North to J. Mott. January 18, 1916.

[25] Ibid. Letter of M. Robinson to C. Hibbard. January 19, 1916.

[26] Ibid. Letter of R. Diffendorfer to C. Hibbard. January 27, 1916.

[27] Ibid. Memorandum of C. Hibbard to J. Hecker. December 3, 1919.

работу, и, в частности, занимался организацией «коллективных» поставок книг русским военнопленным.[28] Корреспонденция Геккера второй половины 1917 г. дает представление о характере его работы и скрупулезности, с которой секретарь YMCA выполнял свои обязанности в относительно новой для него сфере, изыскивая книги по всевозможным частным каналам.[29] Именно лично установленные контакты были наиболее реальным способом получения

[28] *K. Steuer*. Pursuit of an 'Unparalleled opportunity'. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to E. Militch. September 25, 1917. S. 4.

[29] В сентябре 1917 г. Геккер приобрел 1–2 тыс. экз. Евангелий через посредничество князей Голицыных. *K. Steuer*. Pursuit of an 'Unparalleled opportunity'. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to Princess Golitsyne. September 26, 1917. S. 6. Без его внимания не осталась передача партии книг «Лехманном из Касселя» в Бюро помощи русским военнопленным в Берне. *K. Steuer*. Pursuit of an 'Unparalleled opportunity'. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to the Central committee of American prisoners of war of the American Red Cross. September 20, 1917. S. 1. Речь, вероятно, шла о баптистском священнослужителе Дж. Лехманне из г. Касселя, заведующим изданиями Международного альянса баптистов. См. выступление Лехманна 22 июня 1911 г. на втором конгрессе Альянса в Филадельфии: The Baptist World Alliance: Second Congress Philadelphia, June 19–25, 1911. Record of Proceedings Published under the Auspices of the Philadelphia Committee. Philadelphia, 1911. S. 247. Около 3 тыс. молитвенников Геккер получил через посредство А. Лоури, первоначально секретаря YMCA Сев. Америки по работе с военнопленными в Германии, а с 1917 г. главного секретаря по работе во Франции. *K. Steuer*. Pursuit of an 'Unparalleled opportunity'. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to A. Lowrie. September 26, 1917. S. 9. Молитвенники готовились для Русского экспедиционного корпуса во Франции, поэтому их Геккер адаптировал для лагерей военнопленных, исключив, например, молитвы за победу, которые лагерная цензура могла не пропустить. Секретарь стремился поддерживать контакты со всеми русскими элементами, участвовавшими в конфликте на территории Европе, и потому отслеживал, например, перемещение частей Русского экспедиционного корпуса в Македонию, чтобы наладить пересылку им книг через посредство секретаря YMCA, заведовавшего данным сектором. *K. Steuer*. Pursuit of an 'Unparalleled opportunity'. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to A. Lowrie. September 26, 1917. S. 9.

книг в нелегких условиях книжного рынка, которые и были названы причиной начала издания русских книг МК YMCA в Швейцарии: «недостаток бумаги, дезорганизация типографской техники, затрудненные пути сообщения» в России.[30] Вероятно, личным же контактам Геккера Союз был обязан при создании «Жизни и Книги», редакторский комитет которой, как указывалось в рекламных проспектах, сложился благодаря «счастливому объединению русских сил» в Швейцарии.[31]

Как произошла встреча трех редакторов «Жизни и Книги», не установлено. Можно предполагать, что Геккер, скрупулезно изучавший русский книжный рынок, не мог не встретить Рубакина, одного из лучших специалистов по этому вопросу, проживавшему в Швейцарии. Вероятно, Рубакин подключил к работе с YMCA Бирюкова, с которым, по его личному свидетельству, познакомился еще в 1880-е гг. на подобной же «культурно-этической работе»,[32] которую он планировал развить, сотрудничая с Союзом.

Библиограф продолжал свои исследования русской читательской публики, начатые еще в конце XIX в. и впервые наиболее полно изложенные в 1911–1915 гг. в труде «Среди книг».[33] К началу сотрудничества с YMCA Рубакин не только окончательно сформулировал теорию библиопсихологии, комплекса методов создания книжной системы с учетом психологического и социального типов читателя для извлечения им максимальной пользы от прочитанного с целью интеллектуального самосовершенствования. Он приступил к ее широкой популяризации, строя планы о создании отдельного института для ведения разработок в этой

[30] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Проспекты книгоиздательства «Жизнь и Книга». Б. д. Л. 74.

[31] Там же.

[32] Там же. Л. 26.

[33] *Н. Рубакин*. Книжные богатства, их изучение и распространение: Научно-библиологический очерк // *Н. Рубакин*. Среди книг. Т. 1. Cambridge, 1973. С. 1–191.

области.[34] В сотрудничестве с YMCA, крупной международной организацией, Рубакин увидел возможность для собственного развития — применить теорию в новом издательском проекте с последующим созданием специального института библиопсихологии, который мог бы получить финансовую поддержку Союза YMCA. Естественно, что положения библиопсихологии составили основу главного проекта «Жизни и Книги», о чем Рубакин также открыто писал Геккеру: «Силу и значение библиологической психологии вы еще восчувствуете в ходе нашей совместной издательской работы, за которую я принимаюсь ныне с восторгом, опираясь на библиологическую психологию».[35] В идее Геккера издавать книги для военнопленных Рубакин увидел гораздо более серьезный издательский проект. По его мнению, публиковать нужно было не просто «кое-что хорошее»[36] для узкой категории лиц, коей являлись военнопленные, но проявить собственную творческую инициативу и выработать новые виды книг на «нешаблонной» почве для проведения масштабной просветительской работы на территории всей послереволюционной России, чтобы издатели могли принять участие в формировании нового общества.[37] Участие это признавалось не только «возможным» благодаря слому старого строя, но и «необходимым»,[38] что придавало инициативе издательской группы характер не просто просветительский, но жертвенный. Новаторское

---

[34] О стремлении к широкой международной популяризации теории библиопсихологии свидетельствует и французское издание труда Рубакина издателем Поволоцким: *N. Rubakin*. Introduction à la psychologie bibliologique. La Psychologie de la création des livres, de leur distribution et circulation. Paris, 1922.

[35] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 10 июля 1918. Л. 9.

[36] Там же.

[37] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Б. д. Л. 26–27.

[38] Там же. Л. 26.

и созидательное направление работы подчеркивал и Бирюков, также видевший «благоприятную почву для посева культурно-просветительных семян созидательной работы нового строя жизни» в России после «всеобщего разгрома прежних ценностей».[39]

Издания «Жизни и Книги» не датированы, и установить точную дату начала работы сложно. Вопрос о самостоятельном издании МК YMCA книг для русских военнопленных Геккер поднял в сентябре 1917 г. в письме к главному секретарю североамериканского Союза YMCA по работе в Европе А. Харту,[40] мотивируя свое предложение отсутствием нужной литературы даже на английском языке (для перевода на русский. — *Н. П.*).[41] Наиболее подробный проект изда-

[39] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Программа русского издательства П. Бирюкова. 25 апреля 1919. Л. 31.

[40] Archibald Clinton Harte (1865–1946) — руководитель программ по работе с военнопленными. А. Харт занимался вопросами устройства военнопленных союзных держав в Германии и немецких военнопленных в России и договаривался с царским правительством о разрешении на деятельность американских секретарей YMCA в России. *K. Steuer*. Pursuit of an 'Unparalleled opportunity'. Key Figures YMCA Secretaries. Archibald Clinton Harte.

[41] *K. Steuer*. Pursuit of an 'Unparalleled opportunity'. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to A. Harte. September 25, 1917. S. 2. Отметим, что инициатива Геккера не была исключением. В сентябре 1918 г. «Red Triangle Overseas», официальная газета МК YMCA для секретарей, работавших во Франции, опубликовала отчет об издании книг для французских военнопленных. В печати находились: 100 тыс. экз. англо-французских словарей; 50 тыс. экз. упрощенного курса французского языка издания Hugo (курс французского языка по упрощенной системе изучения иностранных языков, разработанный Hugo's Language Institute в Лондоне, открытом в 1875 г.; напр., издание The French Commercial Correspondent on Hugo's Simplified System. London, [18--]); 10 тыс. экз. Истории Франции В. Дюруи (вероятно, переиздание одной из книг по истории Франции Виктора Дюруи (1811–1894), напр. *V. Duruy*. Petite histoire de France. Paris, 1908; *V. Duruy*. Histoire de France. 23^{e} éd. Paris, 1913. 2 vol.; *V. Duruy*. Histoire populaire de la France. Paris, 1892–1894. 4 vol.; 5 тыс. экз. Facts about France (возможно, речь идет о книге: *E. Saillens*. Facts about France, brief answers to recurring questions. Paris, 1918); 100 тыс экз. других учебников. Также более 24 тыс.

ния русских книг МК YMCA, разработанный Рубакиным, сохранился в архиве библиографа.[42] Документ, снабженный обширными комментариями, не датирован, но, вероятно, составлен после 1917 года, поскольку именно его должен был иметь в виду Рубакин в перечне услуг, выполненных им для YMCA в июле—августе 1918 г., указывая первым пунктом именно разработку программы издательства с обширной объяснительной запиской.[43] В программе Рубакин также указывал, что в 1917 г. уже предоставил Геккеру план серии книг о природе для издания YMCA. Но осенью 1917 г. специального финансирования на эти цели МК YMCA еще не выделил. В сентябрьском письме к Харту Геккер предполагал, что «деньги появятся позже»[44] — вероятно, ког-

экз. книг о гигиене и здоровье, подготовленных Департаментом здравоохранения YMCA Сев. Америки, около 449 тыс. экз. книг и памфлетов по религиозным вопросам и 197,5 тыс. экз. памфлетов и плакатов «образовательного» содержания. Под последними подразумевались Конституция США, принципы устройства американского общества под названием «Идеалы нашей Родины» (The Ideals of our Home Land), «великолепное эссе» Г. К. Честертона об американцах, материалы о стратегически важных в промышленном плане территориях на левом берегу Рейна, таблицы обмена валют и плакаты с изображениями офицеров французской армии. См. Red Triangle Overseas: The Official publication of the American YMCA Overseas for distritubion among its Members Issued every Saturday from its headquarters. Ed. by the Publicity Departement. Paris, September 25, 1918. Vol. 1, № 8. S. 1–2. Печатные материалы, таким образом, представляли собой комбинацию различных сюжетов образовательного и идеологического значения. Они могли одновременно способствовать интеллектуальному росту солдат французской армии, преодолению языкового барьера, культурному сближению французов, американцев и англичан, пропаганде здорового образа жизни и нравственности, подъему боевого духа французских солдат, ознакомлению с политическими спорами о разделе территорий на исходе войны и распространению информации об американских принципах построения общества и образе жизни.

[42] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина о книгоиздательстве [«Жизнь и Книга»]. Б. д. [1918?]. Л. 26–39.

[43] Там же. Л. 91–92.

[44] *K. Steuer*. Pursuit of an ‘Unparalleled opportunity’. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to A. Harte. September 25, 1917. S. 2.

да будут представлены конкретные издательские планы и первые результаты, а также обнаружится спрос на книги, что убедит МК YMCA в серьезности и необходимости начинания. Инициатива была признана в любом случае интересной, поскольку в июле 1918 г. Рубакин пишет Геккеру о сумме в 100 тыс. фр., уже поступившей в распоряжение редакторов «Жизни и Книги», из которой Геккер предполагал «сделать оборот на миллион».[45] А в ноябре 1918 г. Харт получил письмо из Американской дипломатической миссии в Берне с краткой оценкой 15 книг на русском языке, изданных YMCA,[46] подтверждающее, что к осени 1918 г. работа «Жизни и Книги» была хорошо налажена.

Образовательный импульс YMCA и «народолюбие» русских редакторов

Издание русских книг Геккер предложил начать с книги «Что должен знать ремесленник»,[47] название которой подчеркивало профессионально-образовательное значение публикаций и соответствовало целям просветительской работы Геккера, занятого комплектованием специальных «учебных библиотек» (*teaching libraries*) для военнопленных.[48] Конечная цель всего движения YMCA заключалась в формировании духовно, физически и интеллектуально совершенного человека. Поэтому образовательный элемент приобрел большое значение в работе его кружков уже с конца XIX в. YMCA Северной Америки уделяли особое внимание учебной работе и активно пропагандировали сеть собственных образовательных учреждений в специ-

[45] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 10 июля 1918. Л. 9.

[46] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Х. Вильсона А. Харту. 26 ноября 1918. Л. 82.

[47] *K. Steuer*. Pursuit of an ‘Unparalleled opportunity’. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to A. Harte. September 25, 1917. S. 2.

[48] Ibid.

альных изданиях рекламного, публицистического и исследовательского характера.[49] В результате в США сложилась комплексная образовательная система YMCA, завершившаяся в 1892 г. созданием особого Учебного департамента Союза. За ее работой были признаны большие успехи, и учреждения эти вошли в состав государственной образовательной системы.[50]

Международная работа Союза велась также под знаком трехстороннего развития человека. Через своих секретарей Союз передавал в другие страны методы и принципы создания общественных организаций по своему образцу.[51] По-

[49] *W. Hirsch*. Educational work of the Young Men's Christian Association. Washington, 1923. Автор — исполнительный секретарь Объединенных Школ при YMCA. New Haven YMCA Junior College: 1936–1937. Evening Sessions, Co-educational. [Bulletin]. New Haven, [1936]. *J. Jenks*. Life Questions of High School Boys. New York, 1908.

[50] Вышеупомянутая книга В. Хирша 1923 г. была издана Управлением правительственной печати по результатам двухгодичного исследования системы образования в США 1920–1922 гг. в форме периодического Бюллетеня Бюро образования Департамента внутренних дел. Bulletin 1923, № 7, Department of the Intertior, Bureau of education, Advance sheets from the Biennial Survey of Education in the United States, 1920–1922. Также вышеназванный Бюллетень Юношеского колледжа YMCA в Нью-Хейвене указывает, что колледж имел государственную аккредитацию.

[51] В обязанности секретаря по международной работе входила организация в других странах кружков по образцу YMCA, выявление представителей местной национальной среды, заинтересовавшихся работой YMCA и сосредотачивающих в себе духовный, интеллектуальный и экономический потенциал нации, обучение их методам и принципам работы YMCA. Таким образом, подготавливались местные лидеры движения, а через них активизировались национальные силы. В конечном идеальном итоге все национальности должны были включиться в некий единый духовные поток — движение YMCA. Новое национальное движение становилось частью Международного Альянса YMCA, когда, усвоив принципы и методы работы, могло вести свою деятельность самостоятельно. Это означало способность национальных кружков к самоокупаемости, т. е. изыскание достаточных для функционирования финансовых средств из местных ресурсов, без участия капитала американских YMCA, что означало бы, что идея движения, его принци-

этому такие элементы, как общеобразовательные лекции, библиотеки-читальни, курсы по подготовке специалистов по различным профессиям, были характерны для работы всех кружков, созданных при участии Союза.[52]

Однако образовательные задачи «Жизни и Книги» обеспечивались не только присутствием YMCA, но и русскими редакторами, продолжавшими традицию народничества в виде «русского народолюбия», которое, как указывалось Брокгаузом и Евфроном еще в начале XX в., всегда придавало деятельности Рубакина «идейный» характер.[53] «Жизнь и Книга» нацеливала свою работу на широкую публику из рядов «полуинтеллигенции» и «трудящихся классов», крестьян и рабочих. Духовные и интеллектуальные потребности людей, получивших образование, и «интеллигенции» учитывались в последнюю очередь.[54] Обстановка в России подкрепляла настрой редакторов. Рубакин и Бирюков, в прошлом участники революционного движения в России, приветствовали свержение монархии, полагая, что это открывает путь для возрождения русского общества: «На долю всех нас выпало величайшее счастье [...]

пы и методы прижились, и новое национальное движение могло войти в Международный Альянс YMCA как равноправный член. Методы распространения движения подробно рассматривались, в частности, на пленарном заседании Международного Комитета Y. M. C. A. в Вельдене в 1923 г. Archives Départementales du Val de Marne. F. 540 J. Archives des U. C. J. G. Carton 146. Dossier: Comité Universel. Session plénière de Welden, Juin 1923. Annexe 4. Œuvre d'extension. S. 10.

[52] Полное официальное название созданного секретарями YMCA общества «Маяк» в Петербурге — «Комитет для оказания содействия молодым людям в достижении нравственного, умственного и физического развития в Санкт-Петербурге» — подчеркивало образовательные цели. О тематическом разнообразии лекций и профессиональных курсов, устраиваемых при нем, можно судить из ежегодных отчетов кружка.

[53] *С. В.* Рубакин // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Евфрон. Т. 54. СПб., 1899.

[54] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Л. 27.

необходимость и возможность работать в целях этического возрождения «русского человечества» в такой момент, когда могут быть осуществляемы только новые принципы жизни, потому что старые перестали ей соответствовать. В конце 80-х гг. [...] весь строй русской жизни был против нее и нас. Теперь он за нас».[55] По мнению редакторов, два явления в жизни современной им России — «необычайный рост духовных потребностей» и «нестерпимая умственная жажда» — должны были обеспечить небывалый успех предприятию.[56]

Тем не менее векторы двух образовательных импульсов, соединившихся в «Жизни и Книге», оказались различны. Выбор между прикладным и отвлеченным подходами привел к первым трениям в редакционном комитете. Учебная традиция YMCA уделяла большое значение специальному профессиональному образованию. Исполнительный секретарь Объединения школ YMCA В. Хирш подчеркивал, что в конце XIX в. наравне с предметами общеобразовательной школы стали развиваться коммерческие, торговые, технические, ремесленные курсы. Узко профильные профессиональные курсы, предлагаемые школой заочного образования YMCA в 1919–1920 гг., свидетельствуют об активном развитии именно этого направления деятельности Союза за тридцать лет.[57]

Предложение Геккера начать работу с издания книги «Что должен знать ремесленник» имело практическую цель: дать читателям — сегодня военнопленным, а завтра мирным гражданам — практические знания, которые позволили бы найти работу в послевоенной жизни. Проект, разработанный Рубакиным, демонстрировал иной подход. Библио-

[55] Там же. Л. 26.

[56] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Проспекты книгоиздательства «Жизнь и Книга». Л. 74.

[57] *W. Hirsch*, Educational work of the Young Men's Christian Association. Washington, 1923. S. 1, 22.

граф считал, что предполагаемые читатели «Жизни и Книги» уже умели мыслить «синтетически», т. е. «конкретно» и «практически жизненно». Поэтому издаваемые книги должны были не только служить практическими руководствами к овладению профессией, но, прежде всего, развивать абстрактное «аналитическое» мышление.[58] По мнению библиографа, по книжкам сугубо прикладного характера мало кто мог обучиться ремеслу. Книги прикладного отдела издательства должны были совмещать теорию с практикой и снабжаться большим количеством рисунков для «совершенных невежд». Находясь под влиянием последних достижений в развитии психологии и экономики в Европе и Новом свете, Рубакин, вслед за разработками Г. Мюнстерберга и Ф. Тейлора, предлагал при издании книг учитывать и социальную сторону каждого ремесла и промысла, его психологию, а также к какому региону они относятся, принимать в расчет бедность, материальную и вообще любую зависимость ремесленника и крестьянина и одновременно давать картину исторического развития данного ремесла, технических усовершенствований его в течение времени.[59] Учитывая, что издание книг ведется под эгидой американского Союза, Рубакин подчеркивал, что в серии книг по прикладным предметам особенно будет интересно приводить примеры из американской жизни. Да и вообще, апелляция к заграничной жизни, по его мнению, обеспечила бы «Жизни и Книги» исключительное место на русском рынке.

Предполагая издавать книги для «выходцев из народа», Рубакин, тем не менее, настаивал на научном характере изданий «Жизни и Книги» и совмещении не только теории и практики, но и несколько наук одновременно. Так, кни-

---

[58] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 10 июля 1918. Л. 9.

[59] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Л. 35–36.

ги из литературного отдела должны были включать не только художественные произведения, но и обращать внимание на психические посылы действий литературного героя, оценивать их с точки зрения психологии в комментариях. В литературное произведение предлагалось включать исторические, географические, этические комментарии, чтобы литературное произведение было не только прочитано, но понято, а уроки, извлеченные из опыта героев, читатель пожелал бы применить в реальной жизни.[60] С помощью упрощенного изложения сложного научного знания библиограф предполагал добиться широкой популяризации последних достижений науки (философии, психологии, социологии, истории, лингвистики, естествознания) и одновременно повысить интеллектуальный уровень рабочих и крестьян, помогая им развить в себе «созидательные» черты и сознание, что они сами являются творцами жизни.

Термин «созидательный», часто использовавшийся Рубакиным в тексте издательской программы, соответствовал столь же часто звучавшему термину «творчество», которое должно было присутствовать в работе самих издателей и чему должны были, в конце концов, научиться читатели «Жизни и Книги». В обоих терминах был действительно заложен особый смысл. Он выразился в казалось бы противоречивой характеристике предполагаемых читателей, с одной стороны, «реалистических», «не созидательных», «стоящих около жизни», а с другой стороны, «реально относящихся» к жизни, т. е. все же ее «творящих и стремящихся не к теоретизированию, а к практике».[61] Противоречие, вероятно, в интерпретации Рубакина означало отсутствие у русских крестьян и рабочих «понимания основ всех главнейших областей мироздания»,[62] которые они могли бы применить в своей практической деятельности. Поэтому

[60] Там же. Л. 28.
[61] Там же. Л. 26.
[62] Там же. Л. 27.

в книге нельзя было ограничиться узкоспециальными вопросами, а акт издания книги должен был рассматриваться как созидательный акт в смысле действия, направленного на участие в создании достаточно абстрактной концепции единого мироздания.

Геккеру, выполнявшему роль посредника между МК YMCA и русскими сотрудниками, оказалось нелегко настоять на прикладном характере книг, впрочем, как и на других своих точках зрения, что мы увидим чуть позже. Библиограф, уверенный в бесспорной истинности собственного знания потребностей русских читателей, подошел к делу с уже сформировавшейся комплексной издательской программой в форме строгой системы, «законченной» и «закругленной». Основы ее, конечно, уже были изложены в его труде «Среди книг», в частности в разделе о сводном каталоге: классификация всех русских книжных богатств была представлена с точки зрения «совокупности явлений мировой жизни».[63] Издания, по мнению библиографа, должны были подбираться друг к другу как «кирпич к кирпичу» в виде «систематических серий» книг, с которыми читатель вынужден был бы работать последовательно, благодаря взаимосвязанным перекрестным ссылкам, постепенно раскрывающим все аспекты одной сферы знания.[64] Увлеченный философскими системами мышления, Рубакин предлагал в книжных сериях давать материал по всем отделам науки с основой на Контовскую систему знаний, составившую ядро «Среди книг». Основная серия, «ствол фирмы»,[65] повторяемая во всех отделах издательства, должна была носить энциклопедический характер и состоять из 30–40 книг, содержание которых охватывало бы «космос

---

[63] *Н. Рубакин*. Среди книг. Т. 1. С. 25.

[64] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Л. 37.

[65] Именно она, как указывает Рубакин в замечаниях к издательству «Жизнь и Книга», была представлена им на рассмотрение Геккеру в 1917.

мира», т. е. рассматривало различные аспекты (органическую и неорганическую, социальную и духовную природы) только одной сферы научного знания в рамках соответствующего отдела «Жизни и Книги».[66] Поэтому предложения изменить систему или книгу, поступавшие со стороны Геккера, оказывались практически всегда бессмысленными и не находили отклика у библиографа, убежденного, что его представление о книге — самое верное среди троих членов редакторского комитета. И, несмотря на собственную же идею о совмещении в книгах прикладного отдела теории и практики, допущенную в общем издательском проекте, Рубакин все же категорически отказался включить приложения прикладного характера по химии в свою книгу «Вещество и его тайны». Книга должна была нести «идею» вещества. Дополнить ее историей химии было еще допустимо, но прикладные вопросы профессии химика стоило рассматривать в другой книге, которая в «Жизни и Книге» так и не появилась.[67]

Издательская программа и ее реализация: принципы интернационализма, аполитичности и социального христианства и проблемы их воплощения

Из каких же отделов должна была складываться работа «Жизни и Книги» в соответствии с наиболее подробным проектом, разработанным Рубакиным в 1918 году?[68] Библиограф предлагал издавать книги по 18-ти тематическим отделам: беллетристика, искусство, языкознание, этика, публицистика, исторический отдел, религия, география,

[66] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Л. 38.

[67] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. Б. д. [начало 1919]. Л. 19.

[68] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина о книгоиздательстве [«Жизнь и Книга»]. Б. д. [1918?]. Л. 26–39.

социальный отдел, психология, объединенные в общий отдел физиология, медицина и гигиена, органическая и неорганическая природа, философия, прикладные знания, энциклопедический или справочный отдел, отдел географических карт (включавший также «идейные картины на бумаге и стекле», диаграммы, стенные каталоги, справочные таблицы и специальные «идейные» фильмы), периодический орган, наконец, книги для чтения вслух по особой методике для воздействия на неграмотных читателей.

Программа совместила личные взгляды Рубакина на потребности русских читателей, мнение Геккера о потребностях русских военнопленных и установки Союза YMCA, в соответствии с которыми библиограф не забывал регулярно подчеркивать, что отличительной чертой содержания издаваемых книг должен был стать их этико-религиозный характер: «Мы должны стараться избирать книги, не только объясняющие жизнь и ее ход, но указывающие во 1-х, как жить, во 2-х, как творить жизнь, в 3-х как внести в эту творческую работу принципы безграничного доброжелательства человека к человеку, т. е. самую суть учения Христова, разумеется, вне всякой церковности, конфессональности и догматизма».[69] В программе функции каждого отдела, в конечном итоге, оказались сведены к его этико-религиозному значению, что иногда приводило к неожиданным и нарочитым выводам: «Излагать науку необходимо вместе с ее историей, ее методом, вместе с историей ее использования, с этическими и анти-этическими целями. Первые — выяснить, чем наука могла бы быть, вторые — чем она должна быть. А, в общем, все это выяснит значение и суть этической оценки в области науки и даст каждую науку как орудие христианской этики».[70] Однако морализаторство должно было исключиться из книги, чтобы не отвратить читателей: «суть — не поучать, а экскламировать,

[69] Там же. Л. 27.
[70] Там же. Л. 33.

показывать, объяснять причины таких-то явлений человеческой жизни с такими-то принципами такой-то /в нашем случае христианской/ этики».[71] Отказ от морализаторского стиля в книгах вступил в противоречие со стремлением библиографа определить место в жизни каждого из читателей-учеников. Эта черта издательской программы характеризовала восприятие Рубакиным своих читателей из народа как лиц несведущих, не имеющих четко оформившегося представления о собственной роли в обществе. Поэтому, например, книги третьей серии социального отдела издательства должны были твердо «ставить человека на позициях и говорить ему: вот где твое место, вот где ты можешь делать то-то и то-то».[72] Лучшим средством обучения были признаны «драматические примеры» из жизни с комментариями или издание биографий людей, которые могли составить «идеальные типы», образцы, на которые читатель мог ориентироваться в реальной жизни, например, при исполнении своих профессиональных обязанностей: идеальный учитель, идеальный ученик, идеальный общественный деятель. Подобное же деление на «идеалы и действительность» было первым и основным принципом организации библиотечного ядра все в том же труде «Среди книг».[73]

Живо интересуясь последними достижениями психологии, Рубакин придавал особое значение отделу, посвященному этой науке, и считал его особо необходимым вследствие возрастающего интереса русских читателей к предмету и незначительного еще количества книг по психологии на русском языке. Центральный принцип работы YMCA с молодежью «сила духа выше материи» библиограф перевел на «человеческие психические особенности и способности», которые могли продемонстрировать реаль-

[71] Там же. Л. 34.

[72] Там же. Л. 32.

[73] *Н. Рубакин*. Среди книг. Т. 1. С. 34.

ные примеры силы духа.[74] Рубакин констатировал широкое распространение в России «узко материалистических» идей, нетерпимости и фанатизма. Книги психологического отдела должны были противостоять этому направлению мысли, убедить читателей, что дух выше материи, и показать, как воспитать силу духа — задача, соответствовавшая одной из основных целей работы YMCA с молодежью: воспитание характера (*building character*).[75] Особенности человеческой психики должны были учитываться в книгах вообще всех предполагаемых отделов издательства. В отделе по этике следовало применять психологию прикладную, трактующую о том, как развивать ту или иную сторону психики.[76] В книгах отдела прикладных знаний стоило указывать психологические особенности каждого из ремесел.[77] Принципы психологии нужно было применить и в отделе беллетристики для выяснения зависимости качества произведения не только от автора, но и от читателей, от их психических и социальных типов[78] — собственно, ядро теории библиопсихологии Рубакина.

Для эффективного воздействия на читателей издания «Жизни и Книги» должны были отличаться доступностью изложения. Прежде всего, это касалось сложных предметов. Например, книги для философского отдела предполагалось вообще создавать «сызнова», т. к. существовавшие книги на русском языке по философии, по мнению Рубакина, были написаны непопулярно и доступны лишь окончившим курс гимназии. «Жизнь и Книга» должна

---

[74] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Л. 33.

[75] См. например, *The International Committee of YMCA.* The American Standard Program for Boys: Manual for Leaders. New York: Association Press, 1918.

[76] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Л. 35.

[77] Там же.

[78] Там же. Л. 28.

была «научить философствовать», т. е. научить отыскивать научную истину, пойти от обыденного повседневного знания по пути точных абстракций и сделать философию близкой читателям из народа. Способствовать этому должно было соединение каждого философского учения с примерами из истории человеческих страданий за него. Так, читатель мог бы проследить за работой чужого, а затем и своего ума и в конце концов оценить философское учение, конечно, с позиции христианской этики.[79] Книги, написанные самим Рубакиным, благодаря повествованию от первого лица часто просторечными выражениями и целенаправленной психологической имитации легкости и доступности сложных материй, служат, пожалуй, наилучшей иллюстрацией идеи «создавать книги сызнова» для «читателей из народа»: «В этой книжке будет идти речь о мере и о числе. Вы, может быть, уже думаете: вот скука-то будет смертная! На это я вам определенно скажу заранее: нет, вы скучать не очень-то станете. Вы будете удивляться. Вы будете смеяться. Вы будете гордиться. И почему так? Потому что не о скучнейших цифрах пойдет здесь речь, а о чудесах и подвигах, совершенных человеческим умом. Да еще к тому же и таких, которые могут быть совершены и многими из вас, если вы того сами пожелаете. И если побольше вникнете в то, о чем я буду говорить».[80]

Принцип самостоятельной работы над собой также импонировал обеим сторонам еще до начала сотрудничества, вполне независимо друг от друга. В «Жизни и Книге» обе стороны пришли к полному соглашению о необходимости развития методов самообразования. Книгоиздание как форма просветительской работы удачно способствовало обучению на дистанции. Союз YMCA уже с конца XIX в. активно развивал метод заочного образования, сначала

[79] Там же. Л. 33–34.

[80] *Н. Рубакин*. Тайны чисел и как они раскрываются: Что такое математика? Её суть и значение. New York: Association Press. С. 3.

в США, а затем приступил к распространению его в странах, где работали американские секретари. В этот же период Рубакина занимали подобные вопросы применительно к русской действительности, Библиограф настоял на создании Отдела помощи самообразованию при Педагогическом музее военно-учебных заведений в Петербурге и возглавил частную общедоступную библиотеку. Поэтому издания «Жизни и Книги» часто носили название лекций и приспосабливались к возможной самостоятельной работе читателей, привлекая названиями в форме вопросов, доступным, упрощенным изложением материала: Я. Павлоцкий «Как и из чего добывается сахар: Лекция» (№ 36) или «Как устроено и живет человеческое тело: Популярная анатомия, физиология, гигиена» (№ 37).

В архиве Рубакина также сохранился проект издания русских книг, составленный Бирюковым. Менее значительный, он предлагал схожие тематические отделы: религия; философия; этнография; книги по истории различных социальных опытов; прикладные знания и естественные науки; книги по математике, рассматриваемые автором проекта специально как пособия для умственного развития; книги для «свободного воспитания» в школе и дома для прививания читателям начал уважения и свободы личности; биографии героев морали, труда и мысли; книги для духовного отдыха после учения, например «образцы изящной словесности».[81] Как и Рубакин, Бирюков акцентировал внимание на простоте изложения материала и уделял особое внимание религиозному отделу, книги которого, в соответствии с его собственными духовными исканиями и изучением религиозных движений в России на примере духоборов, должны были раскрыть читателям не только панораму основных религий, но и религиозных сект, подчеркивая общность моральных требований всех религиозных верова-

[81] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Программа русского издательства П. Бирюкова. 25 апреля 1919. Л. 31–34.

ний вне зависимости от конфессиональной принадлежности и официального признания ее в стране. Христианству уделялось приоритетное внимание, поскольку «действовать, вероятно, предстояло в христианской среде».[82] Бирюков предлагал обратить внимание читателей на прогрессивную и революционную роль христианства в истории. Потребности же читателей, которых «религиозное миросозерцание» могло бы удовлетворить не полностью, должны были компенсироваться книгами философского отдела, обучающими рациональному мышлению с примерами основных философских течений.[83]

Казалось бы, программы и настрой русских редакторов совпадали с принципами работы YMCA. От нежелательных книг издательство должен был также защищать принцип работы редакционного комитета, собиравшегося не менее одного раза в неделю по инициативе и под председательством Геккера с основой на совещательный принцип работы. В помощь комитету могла созываться Совещательная комиссия из редакторов и лиц, приглашенных комитетом. Решения считались окончательными, если были приняты единогласно, а все издания выходили за подписью Геккера, Рубакина и Бирюкова с указанием на первом месте имени редактора, ответственного за книгу.[84] Для координации работы Рубакин даже составил особый документ — «Общие принципы книгоиздательства», в котором излагались наиболее непреложные идеологические основы сотрудничества. Интересно не только его содержание, но и тот факт, что наличие такого документа было признано необходимым. Неизвестно, какая сторона настояла на его разработке,

[82] Интернациональность YMCA позволяла принимать участие в кружках представителям всех религий при сохранении доминирования христианских конфессий.

[83] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Программа русского издательства П. Бирюкова. 25 апреля 1919. Л. 32.

[84] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Организация книгоиздательства «Жизнь и Книга». Б. д. Л. 36–38.

но это в любом случае показывает, насколько внимательно МК YMCA относился к книгам, которые должны были публиковаться под знаком Союза.

Следующие принципы были признаны непреложными в работе «Жизни и Книги»:

— малейшая проповедь любой формы ненависти (национальной, классовой, сословной, милитаризма, патриотизма) не допускалась в изданиях;

— во всех издаваемых книгах необходимо было особо акцентировать внимание на этическую оценку фактов;

— «строительство новой жизни на христианских началах» и реконструкция всех учреждений в России должны были опираться на чистое научное знание;

— совершенная аполитичность изданий «Жизни и Книги»;

— «всякого рода миссионерство, конфессионализм, доктринерство, догматизм» в работе «Жизни и Книги» были запрещены, т. к. издательская группа должна была воплощать «облик евангельского христианства, не только личного, но и социального».[85]

Абсолютная аполитичность изданий была обязательным требованием Союза. Такая крупная общественная организация, как YMCA, стремившаяся во что бы то ни стало вести работу в международном масштабе, особенно в условиях мирового конфликта, не могла допустить в своей официальной идеологии открытого доминирования того или иного политического направления. Помимо идеализируемой аполитичности христианства, в практической работе это могло бы привести к конфликтам с политическими и экономическими элитами, особенно в чужих странах, где действовали американские секретари, и нарушить работу или вовсе привести к запрету ассоциации в стране.[86]

---

[85] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Общие принципы книгоиздательства «Жизнь и Книга». Б. д. [1918?]. Л. 40.

[86] На русском примере именно это и происходит с приходом к власти большевиков, которые запрещают деятельность организации в 1919 г.

Внутри YMCA был найден относительный компромисс. Провозглашалось, что участники движения, как независимые индивиды, имеют право на собственные политические взгляды, но официальной идеологии движения политика чужда. Относительность компромисса состояла в том, что работа секретарей YMCA была очень индивидуальна, зависела от их личной инициативы. Распыленные по разным странам мира, далеко от идейного центра в Нью-Йорке, они сами, прежде всего, должны были хорошо усвоить необходимость своей совершенной нейтральности к различным группам населения, с которыми работали, умея

Если YMCA официально и провозглашал невмешательство в политику страны, некоторые традиционные и, по его понятиям, совершенно не связанные с политикой принципы в русском послереволюционном обществе были политизированы. И прежде всего, религиозный вопрос, в котором для американского Союза были важны, прежде всего, не догматические споры, а нравственные принципы. Или отношение к собственности, которой Союз владел в большом количестве (здания, библиотеки, учебные комнаты, спортзалы), но которая отрицалась в Советской России. Увлеченность же некоторых бывших и действующих секретарей YMCA советским режимом — выступления в 1927 г. действующего секретаря Шервуда Эдди, в котором были замечены положительные отзывы о Советской России, или переезд Геккера в СССР, даже если произошло это уже после окончания его работы в YMCA, — будут вызывать подозрения не только в среде русской эмиграции, с которой YMCA будет вести масштабную работу, но и в более широких общественных и правительственных кругах Европы и Северной Америки. Так «Высказывания Шервуда в России и в Соединенных Штатах сильно обеспокоили как наших друзей, так и наших критиков среди русских. Последние использовали его заявление в пользу признания [СССР] в качестве оружия [...] против нас». University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1913–1982. Box 20. Folder: Russian Synod Abroad. V. V. Zenkovsky, N. Zernoff, E. T. Colton. 1924–1927. Letter of E. Colton to J. Mott. March 4, 1927. И секретарям YMCA по «русской работе» придется регулярно тратить много усилий на составление официальных заявлений и личную переписку с людьми, заподозрившими за организацией ведение советской пропаганды, объясняя, что личные политические убеждения членов YMCA не являются официальной платформой организации.

при этом хорошо ориентироваться в различных политических, экономических, религиозных, культурных течениях на месте работы. Малейшая неосторожность секретаря могла вызвать нарекания на работу всего Союза YMCA, что и показала история «Жизни и Книги».

Соблюдать полную аполитичность, сотрудничая с Рубакиным и Бирюковым, Геккеру оказалось непросто. Не потому, что русские редакторы поддерживали какую бы то ни было конкретную политическую партию. Но убеждения обоих сформировались на опыте участия в революционном движении в России в конце XIX — начале XX в. с последующей эмиграцией, что привело к политизации их взглядов и способствовало открытому и восторженному восприятию свержения монархии в России. В документах, адресованных YMCA, Рубакин, не стесняясь, высказывался о «царистском терроре», реакционной политике царизма по «задержанию нарастания» интеллигенции в стране посредством определения ее представителей в категорию «неблагонадежных» и необходимости настороженного отношения иностранцев ко всему, что им сообщали сторонники «русского царизма».[87] Бирюков столь же открыто писал в проекте издательства, что «современное положение человеческих отношений ставит непременным условием всякой культурной деятельности [...] борьбу с капиталом и частной собственностью»,[88] что полностью противоречило центральной позиции YMCA по данному вопросу. Рубакин не усмотрел никакой политики в планировавшемся им отделе публицистики, книги которого должны были служить «откликом на злобу дня». Так, он планировал издание брошюры об анархии и борьбе с нею (несомненно, этическим путем) или книги, «дающей каждому полуинтеллигенту историю [...], открывающую перспективы

[87] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 47. Д. 21. Доклад Н. Рубакина «Книжное дело и читательство в России в эпоху войны и революции». Б. д. Л. 6–7.

[88] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Программа русского издательства П. Бирюкова. 25 апреля 1919. Л. 31–32.

и этапы общественных масс на пути к светлому и чистому будущему» (естественно, чуждому национальной и классовой розни и находящему опору в христианских идеях).[89] Развивая свою мысль, Рубакин предлагал Геккеру издать особую злободневную книгу «о болтунах», по методу «Введения в социологию» Спенсера и работ Бэкона. Библиограф считал, что оба автора убедительно показали, насколько осторожно нужно судить об общественных явлениях, которые, в силу их сложности, нелегко анализировать, а классовые, религиозные, национальные, семейные, партийные предрассудки только мешают понять суть явлений. Планируя включить в эту книгу особую главу о партийности, выборе партий и их фанатизме, по примеру Дж. Р. Лоуэлла (1819–1891), издававшего злободневные сатирические стихотворения и эссе на политические темы,[90] Рубакин не видел в таком подходе никакой политики (ведь речь шла все о том же призыве к единению и любви к человечеству!) и удивлялся несгибаемому противостоянию, встретившемуся со стороны достаточно гибкого и, как правило, шедшего на компромисс Геккера.

Требование межконфессионального подхода в изданиях и запрет пропаганды ненависти к представителям какой бы то ни было национальности, культуры или веры вполне отражало международные устремления YMCA. Благодаря этому требованию Рубакин увидел на тот момент в YMCA образец подлинного «евангельского христианства», выходящего за рамки официальной церкви, что особенно импонировало библиографу. Бирюков оставался глубоко верующим человеком. Вопросы, ориентированные на сугубо религиозную сторону жизни человека, были ему близки. Он так же с давних пор грезил идеей «всемирного братства христиан», которую для него в русском обществе воплоща-

[89] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Л. 29.

[90] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 24 ноября 1917. Л. 2.

ли группы, признанные сектантскими, в частности духоборы.[91] Отношение же к внутреннему религиозному опыту рационально настроенного библиографа, который черпал вдохновение из новых школ психологии и философии, было не столь однозначным. Его книги, например о чудесах, последовательно наводили читателей на мысль, что, например, чудеса суть лишь результат оптического обмана зрения или влияния сильных эмоций, таких как страх.[92] Сын библиографа А. Рубакин считал отца атеистом. При этом, правда, он указывал и на некоторую терпимость к верующим, интерес к религиям и даже подверженность внушению со стороны представителей различных духовных течений и сект. В последнем сын видел влияние швейцарского окружения библиографа, в котором развивались «толстовские» настроения.[93]

Представительницей одной из сект А. Рубакин считал и некую Елену фон Шнеур (von Schneuhr), временами подписывавшуюся Наташей Ростовой и на некоторый период ставшую помощницей библиографа в работе. Вероятно, она действительно имела влияние, поскольку составляя проект организации книгоиздательства, Рубакин вводит «Наташу Ростову» в редакционный комитет наравне с Геккером и Бирюковым.[94] Переводы работ теоретиков движения Social Gospel Г. Фосдика и У. Раушенбуша были сделаны «На-

---

[91] См., например, воззвания к широкой общественности, составленные с участием Бирюкова в 1890-е годы: ГАРФ. Ф. 564. А. Ф. Кони. Оп. 1. Д. 327. Статья: П. Бирюков, В. Чертков, И. Трегубов, «Помогите! (о преследовании духоборов)» с комментариями Л. Толстого. 14 декабря 1896. Д. 328. Статья: В. Чертков, «Напрасная жестокость (по вопросу о преследовании лиц, отказывающихся от военной службы по религиозным убеждениям)». 20 марта 1896. Д. 329. Записка П. Бирюкова и В. Черткова «О необходимых средствах облегчения участи духоборов». 25 января 1897.

[92] *Н. Рубакин*. Среди тайн и чудес. СПб., 1909; М., 1962.

[93] В частности, дружба с Р. Ролланом и влияние супруги Л. Рубакиной. *А. Рубакин*. Рубакин: Лоцман книжного моря. М., 1967. С. 159.

[94] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Организация книгоиздательства. Б. д. [1918–1919?]. Л. 36.

ташей Ростовой». Возможно, Рубакин привлек фон Шнеур к издательству именно для работы с религиозным отделом издательства, к которому она и составляла комментарии.[95] Считая себя неспециалистом в этих вопросах, библиограф через свою помощницу мог принимать участие в редактировании этого отдела и таким образом контролировать и эту, мало близкую ему сферу деятельности «Жизни и Книги».[96]

Такое неоднозначное отношение Рубакина к религии повлияло на его интерпретацию религиозной тематики в программе «Жизни и Книги». В комментариях к религиозному отделу он особенно подчеркивал этическое и социальное значение христианства — подход, который был совершенно не чужд Союзу YMCA, выросшему на базе движения «Социального Евангелия» (Social Gospel) и продолжавшему развивать его принципы. По мнению же Рубакина, такой подход соответствовал принципам анархизма и социализма и именно в такой форме должен был использоваться в «Жизни и Книге». Исходя из такой формулировки, принцип анархизма должен был одновременно сочетаться с постоянной созидательной работой, к которой, как мы видели ранее, Рубакин апеллировал столь же сильно. При этом анархический социализм не должен был иметь ничего общего с германским или австрийским христианским социализмом, который, по мнению библиографа, опозорил себя, эволюционировав в «буржуазную доктри-

[95] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. А. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга], б. д. [1918?]. Л. 45.

[96] Даже приглашения к сотрудничеству новых авторов рассылались только за подписями Геккера и Рубакина. НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Организация книгоиздательства, б. д. [1918–1919?]. Л. 37. Правда, квалификация фон Шнеур оставалась спорной, по крайней мере в отношении переводной работы. Уже после ухода Геккера некоторые ее переводы с английского были признаны некачественными и новый секретарь по изданию русской литературы Пол Андерсон поручил сделать новые Софье Шидловской, ставшей одной из основных переводчиц для YMCA в 20–30-е гг.

ну проповеди примирения с существующим строем, основанным на несправедливых нехристианских началах».[97] Если сочетание анархии с созидательной работой остается не совсем ясным, то последнее замечание, по крайней мере, проливает свет на предубеждения Рубакина против религии. По традиции русской революционной интеллигенции, он видел в религии, прежде всего, орудие для манипуляции одних общественных классов другими и поэтому неприязненно относился к официальной религиозной догматике и консервативной церковности, воплощением которых в России, с его точки зрения, была православная церковь.

Поэтому Рубакина вполне устроило требование МК YMCA устранить в изданиях «Жизни и Книги» «всякого рода миссионерство, конфессионализм, доктринерство, догматизм».[98] Кое-что в интерпретацию религиозного отдела библиограф добавил от себя. Так, с первых строк чернового плана религиозного отдела акцент переносился с религиозной веры к вере «в возможность счастливой, разумной и светлой жизни», которая признавалась уделом «цивилизованного человека». Именно это проявление потребностей человеческой души и было названо религиозным чувством. Межконфессиональный характер изданий подчеркивался очень сильно. Но, несмотря на то что христианизация в религиозном смысле слова была одной из главных целей работы YMCA, в том же черновом плане, вероятно не без влияния Рубакина, содержался косвенный намек на право человека полностью отказаться от религиозной веры: пусть читатель, будь он «православный, католик, протестант, сектант или вне всякого исповедания, найдет в этих книжках хоть некоторое удовлетворение своим духовным потребностям и, оставаясь верным своим конфессиональ-

---

[97] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина о книгоиздательстве [«Жизнь и Книга»]. Б. д. [1918?]. Л. 30.

[98] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Общие принципы книгоиздательства «Жизнь и Книга». Б. д. [1918?]. Л. 40.

ным убеждениям, одновременно сделается [...] боголюбивее и терпимее ко всем иначе понимающим религиозную жизнь».[99] В качестве же примера свободных духовных поисков вне конфессиональных рамок библиограф предлагал издать биографию русского крестьянского писателя молоканина Ф. Желтова из Нижегородской губернии, которая, правда, так и не вышла, поскольку показалась Геккеру не достаточно примечательной.[100]

В таком русско-американском сочетании христианская концепция единства человечества нашла применение в «Жизни и Книге», планировавшей выработать новые принципы этики для русского общества на основании «высшего идеала добра и правды, личного и общественного» и «единения людей в братской работе, независимо от народности и исповедания».[101] Поэтому оба русских редактора настоятельно подчеркивали, что «Жизнь и Книга» должна была знакомить читателей с обычаями разных народов и представлять жизнь человечества в целом,[102] приучая к многообразию культур, воспитывая взаимоуважение и воплощая принцип «интернационализма».[103]

Социальный элемент, к которому в религиозном отделе издательства отчаянно апеллировал Рубакин, нашел в работе «Жизни и Книги» и самостоятельное значение. Особое внимание Рубакина и Бирюкова к способам социальной

---

[99] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Черновой проспект серии «Жизнь и Вера». Б. д. [1918?]. Л. 78.

[100] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakin, Lausanne, 1920–25. Letter of N. Rubakin to J. Hecker. November 10, 1920.

[101] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Проспекты книгоиздательства «Жизнь и Книга». Б. д. Л. 74.

[102] В комментариях к историческому отделу Рубакин для большей убедительности даже подчеркивал слова «в целом». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Л. 29–30.

[103] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Программа русского издательства П. Бирюкова. 25 апреля 1919. Л. 31.

организации людей в разных странах объяснялось послереволюционной эйфорией строительства новой жизни. Оба русских редактора включили в программу издательства особый социальный отдел, который раскрывал бы читателям многообразие социальных опытов в самом широком понимании форм человеческой организации на новых, еще неизвестных в России принципах и стать пособиями при создании общественных учреждений во всех сферах реальной жизни России[104]: политической (внутригосударственные и международные учреждения); юридической (разновидности права: гражданское, уголовное, международное, семейное); профессиональной (крестьянской, фабрично-заводской, горнопромышленной, железнодорожной, военной); экономической (виды хозяйств: частное, общественное, коммунальное, муниципальное, государственное); межличностных отношений (семья, отцы и дети, супруги); просвещения и образования (научные, культурные, образовательные учреждения); наконец, отношения между социальными структурами разного уровня (семья и государство).

Опыты социальной организации людей напрямую касались и YMCA — крупной общественной организаций, работа которой, в том числе, должна была способствовать интеграции отдельных индивидов в общественную жизнь.[105]

[104] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина по вопросу о книгоиздательстве [Жизнь и Книга]. Б. д. [1918?]. Л. 30–31; К. 197. Д. 32. Программа русского издательства П. Бирюкова. 25 апреля 1919. Л. 32. К социологическому отделу были отнесены издания И. Иотейко «Наука о человеческом труде и его организации» (№ 41), М. Кейлин «Переустройство торгово-промышленной жизни русской деревни» (в форме лекции, № 40), анализ становления социологии в России на базе исследования самого Геккера («Русская социология» № 48).

[105] В американской историографии YMCA проводится идея, что такое направление деятельности YMCA ярче всего проявилось именно в американской ветви движения. В отличие, например, от английских кружков, родоначальников движения, сосредотачивавших внимание на духовно-религиозной работе среди молодежи, американские ассоциации

В международной работе Союза эта задача стала особенно важна с утверждением в начале XX в. экуменического принципа в идеологии и последующим изменением содержания миссионерского импульса работы Союза. Акцент на работу с представителями других религий для их христианизации, характерный для второй половины XIX в., был постепенно перенесен на распространение идеи, методов и принципов работы YMCA как формы организации общества. Религиозный миссионерский импульс также сохранился. Геккер в письме к княгине Галициной одной из причин приобретения для русских военнопленных Евангелий и псалмов указывал желание Союза способствовать распространению Слова Божьего в русском обществе.[106] Но в отчетах и переписке секретарей по международной, в частности Русской, работе Союза во время Первой мировой войны и в 20–30-е гг. центральной проблемой была именно адаптация но-

---

со второй половины XIX в. переносят акцент с узко-религиозных вопросов на широкую общественную работу — образование, физическое воспитание, организацию культурного досуга. *H. Hopkins*. History of the Y. M. C. A. in North America. New York: Association Press, 1951. Если и можно заподозрить в американской историографии YMCA некоторое стремление сформировать образ особой роли американских ассоциаций в развитии движения, то нельзя отрицать и существование книг, издаваемых МК YMCA, чтобы помочь молодым людям сориентироваться в практической жизни окружающего общества и государства с тем, чтобы наиболее удачно интегрироваться в нее и стать ее неотъемлемой, активной и полезной частью. Например, книга проф. Полит. экономии и Политики в Cornell University *J. W. Jenkins*. Life Questions of High School Boys (New York, 1908), в которой разбирались наиболее сложные «вопросы жизни» — «Общества, группировки, братства», «Алкогольная и табачная интоксикация», «Сквернословие и сленг», «Ложь», «Мошенничество и взяточничество», «Проблема пола», «Отношение к работе», «Эгоцентричный человек», «Общественная работа в обществе», «Политика», «Успех». Религиозный вопрос сохранялся, но не в самостоятельном значении, а выполняя функцию нравственного фундамента строительства жизни (s. 8).

[106] *K. Steuer*. Pursuit of an ‘Unparalleled opportunity’. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to Princess Golitsyne. September 26, 1917. S. 6.

выми кружками формы организации со всеми атрибутами: названием Союза,[107] его эмблемой,[108] принципов работы Союза, которые должны были фигурировать в уставах новых кружков, также их последующий перевод на самоокупаемость и интеграцию в Международный Альянс всех национальных движений YMCA. Для комплексного изложения принципов социальной организации по модели YMCA Геккер и издал по поручению МК YMCA в «Жизни и Книге» брошюры «Культурные учреждения Америки: Христианский союз молодых людей (ХСМЛ) как культурное учреждение» (№ 5) и «Программа организации просветительной деятельности ХСМЛ в среде русского населения».[109]

---

[107] Возможно, и в переводе. На русском языке ХСМЛ, Христианский Союз Молодых Людей.

[108] Использование эмблемы традиционного перевернутого треугольника и вписанной в него аббревиатурой движения было обязательным всеми кружками. Важно это было не столько из-за связи YMCA с масонами или отсутствием ее, чего очень боялись, например, русские консервативные круги, акцентируя внимание на том, что эмблема YMCA похожа на масонские знаки. Эмблема имела большое символическое значение и несла визуальную магнетическую нагрузку, указывая на истоки кружка, использовавшего ее, и его принадлежность к мировому движению. Поэтому, например, на многочисленных групповых и индивидуальных фотографиях, сделанных секретарями международной работы YMCA на местах, перевернутый треугольник с аббревиатурой занимал центральное место, над головами фотографируемых или в центре группы на большом полотне. А составление таких фотографических летописей секретарями YMCA, вероятно, было частью работы, поскольку в их архивных фондах такие альбомы фотографий как визуальные свидетельства о результатах работы присутствуют обязательно. Некоторые альбомы были специально подготовлены самой организацией, поскольку на обложке их фигурирует все та же эмблема перевернутого треугольника. См., например, фотоальбомы фондов секретарей русской работы YMCA Э. Роупса (Columbia University. Rare Book & Manuscript Library. Ernest C. Ropes Papers, 1919–1949. Box 1) и П. Андерсона (University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 1. Folder: YMCA Photographs, 1922. Austria, Bulgaria, China, Czechoslovakia, Estonia, India, Latvia, Poland. Folder: Porgual YMCA Photos, 1926).

[109] Брошюра № 5 — пример традиционного издания МК YMCA, распространяемого во всех странах, где велась работа, на местных языках.

О начале работы американского союза в России Геккер расспрашивал секретаря Ф. Гейлорда, координировавшего работу общества «Маяк» в Петрограде. В том числе, Геккер задавал вопрос, когда собирается «Маяк» поменять свое название на YMCA и войти в состав североамериканского YMCA, а через него присоединиться к Международному Альянсу всех национальных движений. Геккер также спрашивал о планах Гейлорда развивать деятельность YMCA в других крупных городах России. *K. Steuer*. Pursuit of an 'Unparalleled opportunity'. Appendix 12a. Letter of J. Hecker to F. Gaylord. October 23, 1917. S. 22. Ассимиляция YMCA как форма общественной организации со всеми присущими ей атрибутами становится камнем преткновения в работе секретарей с русской эмиграцией после 1917 г. В декабре 1926 г. В. Зеньковский, сотрудничавший с YMCA, изложил свое видение возможного участия Союза в судьбах русских эмигрантов. Он настаивал на том, что Русское студенческое христианское движение, хотя оно и было создано под руководством американских секретарей и представляло собой новую форму организации для русских, все же являлось чисто русской религиозной ассоциацией. Создание русского Союза YMCA по образцу YMCA Северной Америки Зеньковский считал невозможным. Однако при этом он предлагал YMCA послужить «инструментом» в развитии этой новой формы работы русских. По мнению Зеньковского, это укрепило бы позиции YMCA в России и также открыло бы самому Союзу новые, русские методы работы. University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1913–1982. Box 20. Folder: Russian Synod Abroad. V. V. Zenkovsky, N. Zernoff, E. T. Colton. 1924–1927. *V. Zenkovsky*. Notes on the work of the YMCA in Russia. December 8, 1926. Такой вариант работы создавал препятствие для прямой ассимиляции модели YMCA. Он предлагал Союзу скорее роль спонсора, возможно, советника, а в чем-то даже и ученика. В марте 1927 г. в письме к Дж. Мотту, комментируя позицию Зеньковского, секретарь YMCA Колтон выразил свое неудовольствие таким ограничением деятельности Союза. Он определил эту позицию как «брожение» в области признания работы YMCA в русской эмиграции, которое началось уже и «в среде друзей» Союза. В пример секретарь приводил документ, зачитанный Зеньковским на субботнем собрании в офисе YMCA: «Если я правильно понимаю, [Зеньковский] практически устраняет Союз YMCA из общей панорамы России, отводя ему лишь роль богатого дядюшки, дающего деньги, и совершенно исключая серьезный духовный или иной вклад. Предлагается даже убрать имя организации. В таких условиях, я думаю, Североамериканские ассоциации прекратят свою финансовую поддержку». University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1913–1982. Box 20. Folder: Russian

Идеологическое основание общественной работы Союз все так же черпал из христианства, продолжая традицию Social Gospel. Поэтому в «Жизни и Книге» оказались изданными работа американского профессора, собственно, идеолога движения Social Gospel У. Раушенбуша «Социальные принципы Христа» (№ 19) и несколько брошюр о спорных вопросах: соотношение религии и науки (пер. с англ. Мак Коннел «Дух науки» № 45), критический анализ религиозных источников (пер. с англ. Г. Фосдик «Сын человеческий» о реконструкции реальной исторической жизни Христа). Религиозно-нравственный подход для решения социальных вопросов доминировал и в предисловиях к изданию перевода на русский двух трудов философа А. Спира «Основы морали и религии» (№ 23) и «Об истинном и ложном понимании права» (№ 24): «Социальные вопросы, столь жгучие в настоящее время, являются в этих трудах предметом [...] глубокого исследования». В предисловии к обеим работам Спира издатели подчеркивали в качестве одной из основных мыслей философа следующую: «Социальная организация труда является самой сложной и [...] трудной проблемой. [Ее] нельзя создать насилием, декретами и вообще [...] внешними мерами». Только «возрождением людей», но не путем применения «опасных утопий» и «некоторых теорий Маркса» на практике, а «пробуждением ума и сознания в человеке», поскольку «осуществление справедливости невозможно без морального совершенствования». Торжество «безбожия и безнравственности — последствия материализма» [точка зрения русских редакторов на послереволюционное развитие России. — *Н. П.*] приведут к новому и страшному варварству. Истинного морального прогресса можно ждать от «воспитания будущих поколений» — «воспи-

Synod Abroad. V. V. Zenkovsky, N. Zernoff, E. T. Colton. 1924–1927. Letter of E. Colton J. Mott. March 4, 1927. Так, прямая ассимиляция принципов организации общественной работы по образцу североамериканского YMCA и использование названия Союза были представлены необходимым условием для оказания финансовой помощи.

тания рационального, прежде всего стремящегося к образованию стойкого характера в человеке, и развитию самодисциплины» [эту задачу Союз считал одной из главных в своей работе. — *Н. П.*].[110]

Таким образом, издательские программы обоих русских редакторов в целом удачно соответствовали идеологическим требованиям Союза. Религиозный элемент в форме обязательной христианской основы всей издательской работы, вызывавший неприятие со стороны Рубакина, казалось, был нейтрализован более пространным социальным и этическим характером христианства. Наиболее явное противоречие, таким образом, выразилось в установке Союза на аполитичность. Разногласие было следствием не принадлежности Рубакина и Бирюкова к какой-либо политической партии, а скорее результатом их интеллектуального и жизненного путей, которые и привели к постоянно сопровождающему и потому ставшему уже вполне естественным политическому элементу в их деятельности и образе мышления. Практика «Жизни и Книги» показала, что смещение акцента на этический и социальный характер религии не может нейтрализовать категорического неприятия религиозных институтов, особенно если наблюдается их использование в качестве политического инструмента. Так же нелегко отказаться от уже укоренившейся политизированности мышления. Далее мы увидим, как оба этих фактора сыграли решающую роль в прекращении деятельности «Жизни и Книги».

Грандиозные планы и внутренние противоречия

Казалось, незначительный спор о масштабе деятельности и географии распространения изданий «Жизни и Книги» послужил отправной точкой в образовании неразрешимого

---

[110] *А. Спир*. Об истинном и ложном понимании права. Жизнь и Книга, № 24. С. XVII–XVIII.

клубка противоречий. Геккер, работая в системе YMCA с военнопленными, задумывал издание книг именно для этой категории читателей, не касаясь внутреннего российского рынка. Об этом в декабре 1917 г. упоминает в письме к секретарю YMCA и Рубакин: в начале переговоров «не было и речи о распространении моих книг Вами в России».[111] Участие Рубакина, настаивавшего на том, что нужно «дерзать» и «не бояться большого и смелого размаха»,[112] сильно расширило географические амбиции Геккера. Библиограф регулярно напоминал секретарю о необходимости делать ставку на внутренний русский рынок, а затем и на эмиграцию из России в Европу. Косвенный намек на расширение деятельности содержался и в рекламных проспектах «Жизни и Книги», в которых МК YMCA начало издательской инициативы — работа с военнопленными — признавалось «скромным», тогда как с привлечением русских сил дело это стало принимать куда более грандиозный масштаб: «Издательство началось со скромной помощи русским пленным в Австрии и Германии и основано Американским Международным Комитетом ХСМЛ. Благодаря энергии основателей и счастливому объединению местных литературных сил, дело расширяется и ждет только благоприятных обстоятельств, чтобы предложить русскому народу миллионы полезных, хорошо изданных, возможно дешевых книг».[113] Учитывая амбиции Рубакина, это утверждение представляется не лишенным смысла. Для этого летом 1918 г. Рубакин предлагал заняться поиском специальных агентов в Петрограде, Москве и Иркутске,[114] а через полго-

[111] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 6 декабря 1918. Л. 3.

[112] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 26 марта 1919. Л. 23.

[113] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 10 июля 1918. Л. 74. Проспекты книгоиздательства «Жизнь и Книга».

[114] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 10 июля 1918. Л. 9.

да, в марте 1919 г., уже хотел договориться с русскими официальными и неофициальными общественными деятелями о подготовке для России не менее 20 тыс. библиотек и 20 млн книг и, в конечном итоге, организовать «особое» книгоиздательство с собственной типографией и капиталом.[115] В июне 1920 г., ссылаясь на заметку в одном русском журнале, издающемся в Берлине, Рубакин настойчиво уговаривал Геккера не терять времени и наладить сбыт изданий «Жизни и Книги» в Россию, поскольку торговые пути стали открываться.[116]

---

[115] Под библиотекой Рубакин подразумевал книжную серию размером около 1000 томов, подобранных по отделам знаний (исключая беллетристику, которая уже издавалась правительством в России), по степеням трудности (для читателей от полуграмотных до первого курса университетов), по типам читателей (индуктивного, дедуктивного и практического мышления). По каждому отделу библиограф предполагал печатать книги о главных фактах, по истории теорий и для практической работы и изучения научных методов. Размер книг должен был колебаться от 16–32 страниц до 300–350 с расчетом получить до 200–250 тысяч страниц (15 тыс. печ. листов по 40 тыс. букв) во всех книгах, затратив 45 млн. фр.: 3 750 000 фр. на гонорары, 250 тыс. фр. на редакторские и организационные расходы, 4,5 млн фр. на печать 15 тыс. листов в 20 тыс. экз. каждый, 2 млн фр. на клише рисунков, 3 млн на брошюровку, 10 млн на обложку и переплеты, 1 млн фр. на провоз по Рейну и морем до Петрограда и 4 млн фр. на разные расходы. НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 10 июля 1918. Л. 23–24.

[116] Правда, как мы увидим позднее, в этот период позиция Геккера в YMCA уже сильно пошатнулась и никакое распоряжение относительно поставок в Россию он дать уже не мог. Интересно привести выдержки из письма Рубакина с оценкой русского книжного рынка только что приехавшими из России лицами и деятельности эмигрантских издательств: «Я нарочно собрал все сведения о возможности печатать книги в России, даже имея свою типографию. Недавно приехали из России [...] инженер Ульман, директор электрической станции в Петрограде, В. Г. Винтерфельд, бывший директор банка, его брат доктор Винтерфельд, бывший редактор и издатель «Голоса Труда». [...] Все они в один голос утверждают, что издательское дело в России пока совершенно невозможно, хотя спрос на книгу огромный. Правительствен-

Под «особым», прежде всего, могло подразумеваться книгоиздательство, более независимое от Союза, в работе которого книжная отрасль подчинялась другим направлениям деятельности и общим принципам YMCA. Вначале Рубакин рассчитывал создать крупное издательство при поддержке Союза, для которого обстоятельно изложил целесообразность своего проекта в докладе «Книжное дело и читательство в России в эпоху войны и революции 1914–1918 гг.», составленном в 1918 г.[117] В тексте не упомянуты организации и частные лица, для которых Рубакин его подготовил. Но, вероятнее всего, доклад был написан именно для YMCA. Это подтверждает время создания документа, регулярная апелляция к вере и религиозным настроениям, характерным для русской массы,[118] идея формирования из русского деревенского мужика, ставшего солдатом или представителем сельской полуинтеллигенции, особого типа, интересующегося этико-религиозными вопро-

ные газеты за недостатком бумаги в продажу не поступают, ибо печатаются в ограниченном количестве экземпляров и рассылаются лишь по правительственным учреждениям. [...] Убедительно Вас прошу, не делайте ложного шага. [...] пустите Ваши издания в продажу среди русских, эмигрировавших из России. [...] Я. Е. Поволоцкий в обиде, что Вы не даете ему продавать Ваши книги. В Берлине образовалось большое русское книгоиздательство «Слово» /кадетское/. Во главе стоит И. Гессен. Основной капитал 4 миллиона марок. Технику взял на себя Улльштейн. [...] он мне сказал, что готов принять участие в издательстве русских книг, лишь только выяснится возможность ввоза книг в Россию. Значит, в настоящее время эта возможность имеется, если даже такой коммерсант миллионер пошел на такое дело с большим размахом. Книгоиздательство Цейтлин в Берлине уже объявило о выпуске более 20 толстых медицинских книг, Ладыжников печатает тоже толстые книги. Из этого видите, что пока надо и Вам печатать русские книги за пределами России и теперь же переправлять их в Россию». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 21 июня 1920. Л. 9–9 об.

[117] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 47. Д. 21. Доклад Н. Рубакина «Книжное дело и читательство в России в эпоху войны и революции». Б. д. 55 л.

[118] Там же. Л. 4.

сами[119], наконец, акцент на большую симпатию, которой, в отличие от культурных, но «хитрых» англичан и малоизвестных немцев и французов, пользовались САСШ у русского народа в 1917–1918 г.[120] В докладе, кстати, Рубакин вновь затрагивал вопрос о специальном «этико-просветительном надпартийном» журнале. Это была одна из традиционных форм изданий ассоциаций YMCA, которая упоминалась и в качестве самостоятельного отдела в проектах «Жизни и Книги». Но как в проекте издательства, так и в докладе библиограф утверждал, что на данный момент издание периодического органа невозможно из-за революционной цензуры в России, все подвергавшей проверке на благонадежность: страшное слово «христианский», по опыту деятельности С. Булгакова, Н. Бердяева, Н. Трубецкого, «Лига русской культуры», пугало большевиков.[121] К тому же журнал издавался бы под эгидой нерусской организации, и в нем обязательно стали бы искать «заграничные подкупы».[122]

Возможно, это была еще одна причина, по которой библиограф хотел административно отмежеваться от YMCA. Но полностью отказываться от сотрудничества с Союзом Рубакин не желал. Оно обещало постоянную и достаточно значительную финансовую поддержку, особенно, в положении библиографа, который достаточно регулярно сообщал Геккеру о своем критическом финансовом положении. Под эгидой YMCA Рубакин планировал реализовать и свой давний проект Библиопсихологического института, соединив его с издательством. Сотрудники такого центра одновременно занимались бы редакторской работой для всех издателей, обратившихся к ним за помощью, и оценкой но-

---

[119] Там же Л. 14.

[120] Там же. Л. 18–19.

[121] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина о книгоиздательстве [«Жизнь и Книга»]. Б. д. [1918?]. Л. 36.

[122] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 47. Д. 21. Доклад Н. Рубакина «Книжное дело и читательство в России в эпоху войны и революции». Л. 46.

вых книг.[123] Геккеру Рубакин отводил должность главного руководителя проекта, предполагая через него сохранить благожелательное отношение генерального секретаря YMCA Дж. Мотта, а с его помощью заручиться поддержкой американского правительства. Со своей стороны Рубакин обещал связи в английском посольстве и в швейцарских деловых кругах. Административный совет должны были также составить Геккер, Рубакин, Бирюков и фон Шнеур с решающим голосом Геккера в административных делах и Рубакина в вопросах редакции книг. Акцент Рубакина на исключение «всякого самодержавства» каждого сотрудника в области, не входившей в его компетенцию, свидетельствует, что библиографа тяготил контроль Геккера. На это Рубакин часто указывал и в личной переписке, например в письме от 26 марта 1919 г., где излагал план отдельного издательства: «Е. И. [фон Шнеур] пишет, что Вы после ее правок снова правите, и протестует против этого, разумеется, вполне справедливо, так как Вы не достаточно владеете рус[ским] языком. [...] если Вы знаете, что [мы] — работники не худые и не желаете ставить нас в неловкое положение перед читателями, то [...] доверяйте нам немножко больше [...]».[124]

В процессе работы «Жизни и Книги» появились расхождения и по вопросам объема книг, распределения редакторских обязанностей, выплат авторского гонорара. Рубакина не устраивало, что его книги выходили в урезанном виде, поскольку количество печатных листов, которое Союз мог оплачивать, было невелико для реализации всех пла-

---

[123] В конечном итоге, Библиопсихологический институт под руководством Рубакина был создан при Институте Ж.-Ж. Руссо, но, по свидетельству библиографа, функции директора он выполнял безвозмездно, поэтому продолжал обращаться к Дж. Мотту с просьбой о финансовом содействии институту. НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Меморандум Н. Рубакина Дж. Мотту. Б. д. Л. 30.

[124] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 26 марта 1919. Л. 24.

нов библиографа. Трепетно относившийся к своим замыслам Рубакин не мог допустить, чтобы книги «обобщающего характера» имели объем максимум 12 печатных листов. Не соглашался он и на изменение его текста без собственного согласия,[125] и на распространение его книг в России в урезанном виде, поскольку это нарушало их идейную целостность.[126] Требуя такой системности в работе, как, прежде всего, он сам себе ее представлял, Рубакин возлагал большую ответственность на редакторов, что привело к созданию специфической формы издательства, в котором редакторы одновременно выполняли роль авторов, разрабатывая книги по сюжетам и моделям, соответствующим их собственной (в данном случае, Рубакина) системе.[127]

Всю издательскую работу библиограф изложил в четырех пунктах: книги, которые надо «создать», «перевести», «переделать» и — только четвертым пунктом — «перепечатать».[128] Для большинства предполагаемых отделов издательства книги нужно были создавать заново. В отделе беллетристики не хватало книг, которые соединяли бы текст произведения с доступными массовому читателю научными комментариями его художественной ценности, исторического контекста его создания, биографией автора с точки зрения особенностей, например, его социального положения. Книги отдела языкознания для изучения родного и иностранного языков требовались в количестве «миллионов экземпляров» при отсутствии главного — букваря, который создавал бы не только

[125] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Н. Рубакина С. Кайдановскому. Б. д. Л. 5.

[126] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 6 декабря 1917. Л. 3.

[127] Наиболее часто печатаемыми авторами в «Жизни и Книге» действительно были сам Рубакин, Геккер, Бирюков, а также знакомые им лица, работавшие должным образом, например Я. Павлоцкий и С. Кайдановский, который был также и сотрудником YMCA.

[128] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. А. Рубакина о книгоиздательстве [«Жизнь и Книга»]. Б. д. [1918?]. Л. 26.

«грамотеев, но и их учителей». В отделе истории было констатировано, что на русском языке «нет обзоров всеобщей истории, кроме воинственных и человеконенавистнических». В отделе социальной литературы отсутствовали книги, которые с «христианским критерием в руках и без страшных слов» познакомили бы читателей с социальной жизнью в целом. Христианизировать социальную жизнь, как считал Рубакин, было сложнее, чем личную. Основными же читателями книг социального отдела библиограф видел революционеров, для которых личная жизнь представлялась чем-то «жалким и ничтожным». Поэтому и нужно было создать книги, которые способствовали бы христианизации общества в целом. И подойти к этому блоку книг нужно было особенно творчески, связывая в них историю с судьбой личности «человеческой, мыслящей, чувствующей и страдающей». При разработке этих книг авторам предстояло ни много ни мало переоценить все исторические ценности с христианско-этической точки зрения. Отдел психологии, как уже было отмечено выше, признавался очень бедным на русском языке, особенно в связи с растущим интересом к этой науке в русском обществе. Пожалуй, только два отдела не нуждались в особенно творческой работе издателей: «физиологии, медицины и гигиены» и «живой и мертвой природы». И то книги последнего, по мнению Рубакина, читались мало из-за неправильной, односторонней постановки популяризации. Поэтому и тут авторам-редакторам-издателям нужно было поработать самим: создать комплекс книг по новой системе — не по наукам, а по вопросам и областям.[129] Характеризуя всю русскую литературу в целом, Рубакин отмечал богатство «литературы мнений и рассуждений, а не литературы фактов».[130] Последний вид литературы он как раз и планировал создавать.

[129] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина о книгоиздательстве [«Жизнь и Книга»]. Б. д. [1918?]. Л. 28, 29, 30, 32, 33.

[130] Там же. Л. 39.

Оценивая столь грандиозные планы Рубакина, сложно сказать, действительно ли придерживался этот крупный специалист по русской книге столь плохого мнения о предмете своего профессионального интереса? Или же процесс издания книг для России в 1917 г. оказался для Рубакина слишком сильно связан с идеей создания нового русского общества, построенного на заново выработанных ценностях, что и привело к столь сильному творческому импульсу в издательской программе? Или же, наконец, библиограф просто искал способа применить на практике свою теорию библиопсихологии и проект Геккера представился ему одной из таких возможностей? Как бы то ни было, запланированная Рубакиным грандиозная работа могла бы реализоваться только благодаря привлечению к ней большого числа специалистов по разным отраслям научного знания и уж никак не могла быть осуществлена маленькой издательской группой, ядро которой составляли всего лишь три человека. Правда, сам библиограф очень активно включился в работу, развив бурную деятельность. Это подтверждает его регулярная переписка с секретарем. Из письма от 27 марта 1918 г.: «Для меня особенно радостно, что я снова нахожу точку приложения моих сил [...]. Итак, поработаем вовсю. [...] Буду присылать ежедневно по нескольку переписанных страниц по мере того, как будет успевать за мною переписчица. Наборщик за нами не поспеет».[131] Из недатированного письма [ок. января 1919 г.]: «Посылаю Вам работу, исполненную за эту неделю, без замедления и со скоростью и с настойчивостью пятнадцати ломовых лошадей. Работал с любовью к задаче и, не считая часов, сидел с утра до ночи, размышлял над работой даже и по ночам».[132] Помимо издательских планов, писания собственных книг, редактирования книг других авторов и общего контроля над работой «Жизни и Книги», Рубакин составлял для YMCA

[131] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Л. 8.
[132] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Л. 17.

и сам реализовывал массу дополнительных программ, например рекламные афиши, плакаты с афоризмами и призывами, картинки этического характера, научные диаграммы, прокламации этического характера для ежедневной работы с военнопленными.[133]

Обвиняя Геккера в «самодержавстве» и регулярно апеллируя к своему большому опыту в издательском деле, библиограф сам отказывался редактировать книги, написанные не так, как он считал нужным,[134] и препятствовал изданию тех, которые не соответствовали его представлению о системе.[135] Судя по исходу всего дела — отставке Гек-

[133] Там же.

[134] Как в случае с лекциями Я. Павлоцкого: «во вторник пришли три лекции д-ра Павлоцкого. Проредактировать их я не могу, т. к. с моей точки зрения надо написать их иначе. [...] В моих лекциях я стараюсь дать о б щ у ю (разрядка в тексте оригинала — *Н. П.*) картину целому царству /минералов, растений, животных/ и, вместе с тем, картину его жизни, как целого, в общем обиходе космоса». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 26 марта 1919. Л. 24.

[135] Как в случае с книгой Геккера «Круг Знаний». Книга эта так и не вышла, вероятно, именно благодаря Рубакину, который считал, что классификация знаний, разработанная Геккером, нелогична и ненаучна, грешит неверными определениями наук, бесполезна с педагогической точки зрения и еще по многим другим причинам. Возможно, не совсем безосновательно Геккер предъявил по этому случаю Рубакину претензию в том, что библиограф отрицает все классификации, противоречащие его собственным. НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 29 апреля 1919. Л. 20–20 об. Часть своей работы Геккер все же включил в свою «Программу организации просветительной деятельности Х. С. М. Л. среди русского населения», но ответственность за это издание взял на себя МК YMCA. «Жизнь и Книга» не была упомянута вовсе. В последнем письме, касающемся издания этой книги, Рубакин заключал: «Издавая Ваш «Круг знаний» в столь несовершенном виде, Вы делаете крупную литературную ошибку. Я сделал все возможное, чтобы удержать Вас от нее и не жалел времени на разговоры [...], оказавшиеся столь бесплотными [...]. Я чувствую, что в данном случае не могу исполнить своей обязанности в качестве редактора [...] и поставить свое имя на книге, которую я не признаю удовлетворительной. Имейте в виду, что Вашей книжкой будут пользоваться народные

кера и ликвидации «Жизни и Книги» — «самодержавство» секретаря было результатом его попытки скоординировать работу русских сотрудников с установками Союза. В общем-то, это и являлось одной из основных задач секретаря. В моменты сильных расхождений Рубакин обвинял Геккера в неспособности организовать дело.[136] В свою очередь, И. Колтон (E. Colton), один из главных секретарей МК YMCA по всей Русской работе Союза и, в частности, Комитета по работе в союзных армиях в России высоко оценивал организаторские способности Геккера.[137] Поэтому термин «скоординировать» в обвинениях библиографа прозвучал бы точнее. Это подтверждает и характер его претензий — «обещания, сегодня даваемые и завтра отменяемые», неожиданное лишение редакторского гонорара с 1 апреля 1919 г., сокращение тиража книг Рубакина с 10 до 5 тыс. экз.[138]

В работе с русскими редакторами сложность заключалась в собственной зависимости Геккера от решений конечной инстанции, МК YMCA. Это в итоге признал и сам Рубакин, указывая, что конфликты в работе возникают «в силу необ-

учителя, знакомые с теорией классификации и моими трудами, и которые, поэтому, правильно будут удивляться появлению Вашей книжки». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 29 июня 1919. Л. 26. В этом издании работа Геккера по систематизации всех человеческих знаний была сведена к минимуму — трем страницам, на которых было напечатано графическое изображение всех научных знаний действительно в форме круга, представленного в соответствии с «антропоцентрическим методом», т. е. исходя из постулата о доминировании человеческого разума над природой. Издание хранится в архиве Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 28. Dossier: Russia. Pamphlets in Russian/English. Date?

[136] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 30 июля 1919. Л. 28.

[137] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 25. *E. Colton*. Memoirs. New York, 1969. S. 109.

[138] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 30 июля 1919. Л. 28.

ходимой политики Имка»[139], из-за необходимости работать в «системе»[140]. В письмах Геккеру библиограф экзальтированно взывал к небесным силам с мольбами унести его в такое место, где он мог бы работать «для дела вне руганий, вне обвинений заочных и очных, вне перемывания косточек, вне всяких политик, вроде поведения Имки относительно [Геккера] или вроде поведения разных ругателей, расточающих злобные слова» о самом Рубакине.[141] Настаивая на собственном профессионализме[142] и потому непререкаемой верности своего мнения, библиограф подвергал Геккера сильному психологическому воздействию, апеллируя к принципам, имевшим реальную ценность для секретаря: христианскому единству и насущной потребности избегать «угашения духа» в работе по заповеди апостола Павла: «Угашение духа получилось, дорогой мой, и это вы должны если уж не понять, то почувствовать. [...] Когда вы со мной и я с вами встретимся как единомышленники, работники, борцы, нуждающиеся только в том, чтобы жить для работы, вне всяких посторонних веяний /бернских и др. /,

[139] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 30 июля 1919. Л. 28 об.

[140] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. Б. д. Л. 17.

[141] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 30 июля 1919. Л. 28 об.

[142] В переписке библиографа и секретаря первый часто напоминает о своей работе для многих известных русских издателей, например, в письме от 10 июля 1918 г.: «с 1893 по 1906 я был редактором изданий О. Поповой, И Сытина, «Издателя», Гершунина, Алексеева и др. — все развились». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Л. 9. Свой опыт работы с другими издателями Рубакин использовал и в вопросах авторского гонорара. Из письма от 28 декабря 1918 г.: «сдавать Вам уже напечатанные книжки невыгодно, так как Вы покупаете их навсегда по 75 фр. с листа, кроме первых двух изданий. В с е [разрядка в тексте оригинала. — *Н. П.*] мои русские издатели /Сытин, Гершунин, Посредник, Трауцкая и т. д. / всегда платили мне за последующие издания столько же, как и за первые, при большем гонораре. У меня есть документы, доказывающие это». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Л. 11.

что же нам может помешать быть друзьями? У вас есть то, чего у меня нет, а у меня — то, чего нет у вас. Я смотрю, прежде всего, на то, что меня с вами соединяет и соединило, а не на то, что разъединило».[143]

Разногласия с «системой» возникли не только у библиографа. В апреле 1919 г., когда Рубакин лишился редакторского гонорара, Бирюков, вероятно, по тем же причинам, отправил Геккеру письмо с неожиданно жестким изложением условий, на которых он соглашался продолжать работу с YMCA. В их число входило обязательное вознаграждение за работу, причем в жестко установленных размерах: 1000 фр. в месяц за редактирование и 200 фр. за печатный лист при тираже 10.000 экз. за авторство. Бирюков считал недопустимым почасовую оплату его труда. Этот способ он

[143] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 30 июля 1919. Л. 28–28 об. О реальном психологическом воздействии на Геккера говорит и письмо Рубакина от 30 июля 1919 г., из которого мы узнаем о характере извинений Геккера перед библиографом: «меня Ваши извинения очень тронули. Я вижу [...], Вы по существу человек хороший. [...] Вы искренне преданны делу [...]. Вы добрый товарищ. Но в Вас, как и в других [...] две души. И эта вторая душа Ваша под час бывает ужасна. Других личностей она не признает. Она их топчет подобно тому, как Вы топтали мое «я», когда буквально кричали на меня то самое, что теперь изложили в Вашем письме. Смею Вас уверить, что никто и никогда так не кричал еще на меня [...]. Представляю Вам самому судить, насколько это по-христиански. Еще того менее — сделав доброе дело, указывать на это неоднократно [речь может идти о неоднократных значительных авансах, выдаваемых Геккером Рубакину, как выяснится после отставки секретаря, не всегда под официальные документы, что было ответом на постоянные упоминания Рубакина о трудности его финансового положения. — *Н. П.*]. Я не выношу деспотии [...]. А в Ваших криках Вы еще подчеркиваете мою зависимость от Вас. [...] Если я у Вас больше заработал, так потому, что при одинаковом уровне гонорара больше дал. [...] И дал это, любя Имку, любя Вас, любя дело, любя надежду на дальнейшее и большее. [...] Не считайте себя специалистом там, где Вы не специалист /в издательском и авторском деле/. Не сосредотачивайте все нити только у себя». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Л. 28–28 об.

находил пригодным для работы в офисе, а не в работе «специалиста, где идет в оценку весь опыт жизни, личные качества, знания и репутация, а не количество просиженных за столом часов». Также Бирюков по необъявленным в письме причинам требовал полного доверия, независимость места и времени работы, отсутствия ограничения служением только YMCA и свободы участия в любых иных организациях по личному желанию Бирюкова.[144]

Так, основополагающая идея Рубакина — создать крупное независимое издательство — вступала в непреодолимое на период работы «Жизни и Книги» противоречие с позицией МК YMCA, рассматривавшим издательскую инициативу Геккера как малую часть своей работы. Это сказалось и в определении статуса издательской группы. На некоторых книгах «Жизнь и Книга» именовалась книгоиздательством, на других — книжной серией в издании Association Press.

Религиозные разногласия или политическая пропаганда? Отставка Геккера и прекращение деятельности «Жизни и Книги»

Однако не масштаб деятельности и не технические разногласия в работе привели к ликвидации «Жизни и Книги». Поводом послужил тот самый религиозный элемент, который составлял пусть и гибкий с конфессиональной точки зрения, но неотъемлемый элемент в работе YMCA и который Рубакин, вне зависимости от собственных убеждений, не мог не учитывать. Первоначально библиограф нашел выход в совмещении трех компонентов — христианства, этики и социального вопроса, называя такой подход «христианством в действии, а не в догме»[145] — прогрессивного, сво-

[144] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо П. Бирюкова Ю. Геккеру. 25 апреля 1919. Л. 21.

[145] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 161. Д. 30. Замечания Н. Рубакина о книгоиздательстве [«Жизнь и Книга»]. Б. д. [1918?]. Л. 30.

бодного в духовных исканиях, утверждающего подлинные моральные ценности, в общем, воплощающего то «евангельское христианство», которого должна была придерживаться в работе «Жизнь и Книга». Такой подход вполне соответствовал характеру работы Союза, если бы не слишком критичное отношение Рубакина к институту церкви и консервативности православной догматики.

Если в издательском плане Рубакин самоотстранился от религиозного отдела, то в процессе работы стал проявлять к нему интерес. Он предложил Геккеру издать свою работу «Великие слова жизни», анализ «труднейших вопросов жизни» — Как жить? Как мыслить? Как действовать? Чем руководствоваться в поведении? — тем более актуальных, что после революции в России как раз пришла пора строить «новую жизнь» на «новых началах».[146] Главная мысль Рубакина заключалась в необходимости поиска истины и смысла жизни, доступных только тем, кто осознал существование высших Жизни и Разума и совершенных Истины и Добра. От чисто религиозных вопросов автор уклонялся. Они затрагивались в историческом контексте: «борьба человечества с церковниками за право осуществлять заветы Христовы по своему разумению» в период Реформации и «история религиозной жизни русского народа» — «старообрядчество, евангельское сектантство, т. е. искренние и глубокие стремления русских крестьян жить согласно Евангелию», столь отличные от «Русской казенной церкви».[147] В заключении библиограф подводил итог, что главное положение в «христианстве Христа» — доброжелательство людей друг к другу, поскольку не все верят в единого Бога Иегову, Троицу, в бога Браму, а Бог — Высший Разум, Любовь, Добро, Жизнь остается всегда.[148]

---

[146] *Н. Рубакин*. Великие слова жизни. Жизнь и Книга. № 16. С. 1.

[147] Там же. С. 129–130.

[148] Там же. С. 213.

Зная отношение Рубакина к религии, Геккер сомневался в его способности писать на религиозные темы, подчеркивая, что библиограф всегда специализировался на естествознании.[149] Поэтому секретарь YMCA стремился к тщательной проверке книг духовного содержания, написанных Рубакиным, и вызывал этим негодование и протесты библиографа: «Меня несколько смущает Ваша цензура. Я определенно заявляю Вам, что в этой книжке [«Великие слова жизни». — *Н. П.*] область веры отграничена от области знания. Вера не подвергается разрушению. Внешняя церковность различается от веры. В основу общества и государства кладутся принципы этические, христианские, внеисповедные. Всякая партийность, безусловно, исключена. Полемика тоже. Социализм как марксистская доктрина не проповедуется».[150]

После настойчивых убеждений и обращений Рубакина к генеральному секретарю YMCA Дж. Мотту, в сентябре 1920 г. на съезде YMCA Геккер в конце концов предложил МК YMCA дать библиографу возможность написать несколько книг на религиозно-этические темы, ссылаясь на тот факт, что русский читатель, хорошо знающий книги библиографа, «из любопытства пожелает узнать, что старый еретик Рубакин может сказать о Боге, совести и т. д.».[151]

Мы не располагаем документами, которые бы подтвердили, что «Великие слова жизни» вызвали споры внутри МК YMCA. Возможно, критические высказывания библиографа о «казенной церкви в России» и достаточно вольные для Союза мысли о праве выбора человека, в какого Бога верить,

[149] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakine, Lausanne, 1920–25. Письмо Ю. Геккера Н. Рубакину. 1 октября 1920.

[150] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 24 ноября 1917. Л. 2.

[151] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakine, Lausanne, 1920–25. Письмо Ю. Геккера Н. Рубакину. 1 октября 1920.

в этом случае были пропущены МК YMCA.[152] Но совершенно иная участь постигла книгу историка и фольклориста И. Худякова «Древняя Русь» (изд. СПб., 1867) — по мнению Рубакина, «очень хорошую книжку», которую ему «удалось достать бесплатно» для издания в YMCA и редакцией которой он занялся сам.[153] Конфликт произошел из-за 52 и 53 страниц книги, на которых рассматривался вопрос о появлении христианства на Руси и где Рубакин внес в оригинальный текст

[152] А впоследствии, как выяснилось, встретили резкую критику со стороны Советского правительства, которое обычно очень высоко оценивало книги Рубакина за доступность языка изложения для широких масс. Из письма Н. Рубакина Ю. Геккеру: «Павел Иванович Бирюков привез мне из России известие, что там 21 моя книжка была издана Государственным издательством в количестве 1420000 экз.» НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Н. А. Рубакина Ю. Геккеру. 12 мая 1921. Л. 64. Однако на распространение книги «Великие слова жизни» в Советской России было наложено вето. Из письма Н. Рубакина к читателю из СССР: «Издательство ИМКА в Париже переслало мне сюда Ваш заказ на [...] мои книги. Я лишен возможности их послать по той простой причине, что «Великие слова жизни» и «Что есть на небе» не вхожи в Советскую Россию — вторая из них потому, что напечатана в 1916 году по старой орфографии, а первая потому, что излагаемые в ней идеи не вполне совпадают с официально ныне распространяемым миросозерцанием в СССР». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 35. Письмо Н. Рубакина Ивану Яковлевичу. 24 октября 1927. Л. 46. Однако и «Великие слова жизни» нашли своих читателей в СССР, если судить по письму Н. Рубакина П. Андерсону 1933 г.: «Вам будет, может быть, интересно узнать, что в СССР мои книжки, когда-то Вами изданные, действуют в сторону пробуждения религиозного сознания, особенно «Великие слова жизни», которая даже переписывается от руки». И письму «екатеринославского крестьянина» Н. Рубакину того же времени: «В Ваших книгах мы не встречали ругани против Бога [...]. Пусть себе может и нет Бога, но когда его ругают, то кажется, что он есть, иначе зачем же ругать то, что не существует [...]. А по-моему, пускай человек верит во все, во что ему верить хочется, только пусть он не обижает других и не властвует над ними». НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 35. Письмо Н. Рубакина П. Андерсону. 10 апреля 1933. Л. 55.

[153] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 7 сентября [1920]. Л. 14.

собственные замечания о византийских священнослужителях, поведение которых, по его мнению, полностью противоречило подлинному христианскому учению, изложенному в Евангелиях. Текст принял следующий вид:

«[...] христианство пришло к русскому народу из Византии. Но Византийское христианство было вовсе не таким, как во времена Христа. [...] было даже противоположно тому, как изложено в Евангелиях и в Посланиях апостолов. Судя по Евангелию — самая суть Христова учения заключается в безграничном доброжелательстве и любви всякого человека ко всякому другому человеку, независимо от того, какого он рода, племени. [...] Русские летописи рассказывают, что так и понял новую веру киевский князь Владимир. [...] По учению Христа, надо любить даже врагов и разумеется никого и никогда не убивать [...]. Но [...] пришли к нему епископы, те, которые приехали в Россию из Византии, для насаждения Христова учения и сказали [...]: умножились разбойники, зачем ты не казнишь их? Ты поставлен от Бога на казнь злым, а на милость добрым. И настояли на казни. Из этого случая видно, что Владимир правильнее понимал настоящее христианство, чем епископы, его учителя духовные. Однажды Владимир повелел всякому нищему и убогому приходить на княжий двор брать всякую потребу, питье, ядение, из казны деньгами. А в это самое время византийское духовенство устроило так, чтобы все новообращенные христиане принуждены были платить ему десятину, и многие другие сборы. [...] Духовенство добилось, чтобы эти виры шли на оружие, на коней, т. е. для ведения войн. [...] русские люди стали считать христианством именно византийскую церковность. Владимир постоянно соглашался с византийскими епископами, погрязшими в тайной и явной лжи, в корыстных и иных обманах [...]. Настоящего Христова учения и узнать-то было неоткуда русскому народу [...]».[154]

[154] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Машинописные страницы из книги «Древняя Русь» с редакторской правкой Рубакина. Б. д. Л. 83–84.

По мнению Геккера, «редакторская заметка, направленная против церкви России», внесенная Рубакиным в книгу Худякова, обострила уже существовавшие противоречия внутри МК YMCA, вызванные реакционными настроениями в Америке по отношению к советскому правительству.[155] Однако конфликт усугубился участием в работе и самого Геккера. Колтон дал общую картину сложившейся ситуации в своих воспоминаниях. Сам он высоко ценил личные качества и работу Геккера. Однако последний уже к 1920 г. не пользовался поддержкой в консервативных кругах YMCA из-за своих ультралиберальных взглядов и личных знакомств с лидерами социал-революционного движения в Европе. По свидетельству Колтона, к тому времени против Геккера в YMCA сложился целый лагерь, политические настроения которого выражались в идеях необходимости «спасения» США от радикальных либеральных элементов. Представители этого лагеря через личные связи в штаб-квартирах Союза настроили других секретарей YMCA против Геккера и его работы. В итоге сложился своего рода «консервативный» блок, для которого обвинение кого-либо в просоветских настроениях означало принадлежность этого человека к единой «красной» категории, вне зависимости от того, придерживался ли обвиняемый коммунистических, социалистических или неких абстрактных либеральных взглядов.[156]

Исходя из архивных документов, позиция «консервативного» блока в Союзе по отношению к Геккеру оказывается на втором месте в деле отставки Геккера. На первый план выступают подозрения на ведение Геккером пропаганды в пользу советского правительства, возникшие у некоторых

[155] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakine, Lausanne, 1920–25. Письмо Ю. Геккера Н. Рубакину. 4 марта 1921.

[156] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 25. *E. T. Colton*. Memoirs. S. 109.

служащих Госдепартамента США. Осенью 1919 г. их внимание привлек сам по себе не имевший значения факт — при подаче Геккером документов на паспорт для проезда во Францию, Италию и Швейцарию для исполнения обязанностей секретаря YMCA сопроводительное письмо было подписано рядовым клерком, а не ответственным сотрудником Союза.[157] Паспорт был выдан, но, поскольку Госдепартаментом уже были зафиксированы случаи, когда лица, получившие паспорта для работы в других странах от имени YMCA, вели деятельность, не отвечавшую задачам Союза, американскому представителю в Берне было дано указание изъять паспорт и вернуть Геккера в США. Союзу YMCA было предложено тщательнее следить за работой своих секретарей. Геккера же подвергли скрупулезной проверке и, по сведениям Госдепартамента, установили, что он действительно принимал активное участие в ведении большевистской пропаганды. Доказательства основывались, прежде всего, на переписке Геккера с официальным представителем Советской России в США Л. Мартенсом.[158] В ответном меморандуме на уведомление Госдепартамента К. Хиббард заявлял, что за все три года службы в YMCA Геккер удостаивался только положительных оценок и никогда не обнаруживал убеждений, которые противоречили бы высоким требованиям американского гражданства.[159] В письме на имя Госсекретаря Р. Лансинга Хиббард выражал уверенность, что при оценке Геккера допущена ошибка. Его кандидатура была тщательно проверена при назначении на должность секретаря YMCA, паспорт на выезд за границу уже не раз выдавался ему, не вызывая при этом никаких сомнений.[160] Однако в результате личного

[157] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 4. Folder: Russian Correspondence and Reports: Juilius Hecker File (1915–1924). Letter of R. Lansing to C. Hibbard. December 2, 1919.

[158] Ibid. Letter of C. Hibbard to R. Bannermann. December 31, 1919.

[159] Ibid. Memorandum of C. Hibbard. December 3, 1919.

[160] Ibid. Letter of C. Hibbard to R. Lansing. December 6, 1919.

посещения Колтоном и Хиббардом Госдепартамента было решено работу Геккера приостановить, а по его прибытии в Нью-Йорк, не вводя секретаря в курс дела, организовать его встречу с помощником специального агента Госдепартамента Р. Баннерманом.[161]

Геккер, в ответ на подозрения об организации им пропаганды через публикуемую им от имени YMCA литературу, подчеркивал, что сам он никогда не занимался погрузками книг при отправке их к местам назначения. Все книги перед поступлением в лагеря или в пункты YMCA в Северной России проверялись американскими секретарями, находившимися на местах. После их отъезда из какого-либо пункта поступления книг прекращались. Некоторые книги Геккер действительно продал советским кооперативам, но они на момент составления меморандума еще находились на складе в Берне, и их содержание было легко проверить.[162]

Проверка содержания изданных книг была осуществлена Госдепартаментом. Ничего предосудительного в них обнаружено не было, о чем Хиббард и сообщил Баннерману и руководителю Русского Отдела Госдепартамента Д. Пулу. Относительно же переписки Геккера с Мартенсом, Хиббард, не упоминая о причинах своего интереса, сам спросил об этом секретаря в личной беседе. В ответ Геккер открыто сообщил, что встречался с Мартенсом по просьбе Д-ра С. Тейлора, члена Правления иностранных миссий Методической церкви и Мирового межцерковного движения, чтобы узнать, каким образом можно организовать для Тейлора посещение Советской России. В беседе обсуждались и книги, издаваемые Геккером, к которым Мартенс проявил живой интерес, спрашивая о возможности их использования в советских школах. Геккер также прямо рассказал о предложении Тейлора оставить работу в YMCA

[161] Ibid. Memorandum of E. Colton to C. Hibbard. December 4, 1919.
[162] Ibid. Memorandum of J. Hecker to C. Hibbard. S. d.

и ехать в Россию.[163] Однако, по мнению Хиббарда, все указанные факты оставляли Геккера вне подозрений. Баннерман же придерживался другой точки зрения. После личной встречи с Геккером агент обращал особое внимание на уже якобы окончательно сформировавшееся желание секретаря к июню 1920 г. уехать в Россию. Личная оценка Геккером событий в России также внушила Баннерману подозрение. Секретарь, не скрывая, находил положение в России удовлетворительным и полагал, что с возобновлением нормальной международной торговли с Советской Россией экономическая ситуация в стране стабилизируется, закончится гражданская война и советское правительство сможет установить нормальный контроль в стране. Тот факт, что Геккер не просто продал несколько тысяч книг советским кооперативам, но договорился о регулярных торговых отношениях с ними на все последующие издания, свидетельствовал о желании секретаря наладить постоянное сотрудничество.[164]

Факт договора о регулярных поставках подтверждается письмом Бирюкова к Геккеру от 25 апреля 1919 г. Речь шла о советском Кооперативном Издательстве. В письме, как было уже указано, русский редактор в жесткой форме и по не объясненным в тексте причинам перечислял условия, при которых он считал для себя возможным продолжить сотрудничество с МК YMCA.[165] Также в документе прозвучало, что в отношении договора с Кооперативным Издательством произошла некая перемена и что в случае сохранения этих коммерческих отношений Бирюков желал бы выступать уже представителем Кооперативного Издательства, а не YMCA. Вероятно, произошедшие изменения были не в пользу Кооперативного Издательства и этим вызвали негодование Бирюкова. Чуть больше проясняет си-

[163] Ibid. Letter of C. Hibbard to R. Bannermann. December 31, 1919.
[164] Ibid. Letter of R. Bannermann to C. Hibbard. January 5, 1920.
[165] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 32. Л. 21.

туацию следующее за письмом Бирюкова письмо Рубакина от 26 марта 1919 г. В уже привычных несколько экзальтированных выражениях библиограф предлагал Геккеру «не терять ни одного месяца» и сделать «вполне осуществимое», несмотря на его грандиозность, дело. Для этого надо было воспользоваться предложениями, привезенными из Москвы Бирюковым, что обеспечило бы сбыт в «миллионы экземпляров» и на «миллионы франков».[166] Речь должна была идти именно о договоре с Кооперативным Издательством, в котором Рубакин и увидел возможность заработать деньги и наконец-то создать то самое «особое» независимое издательство. При этом, вероятно понимая зависимость Геккера от Союза и не имея полной уверенности в согласии МК YMCA на такой поворот событий, Рубакин убеждал секретаря, что осуществление этого проекта не меняло ни чьих-либо планов, ни отношения его участников к YMCA. Также Рубакин уверял, что предлагаемое дело не сопряжено ни с каким риском и при активной дружной работе должно было принести всем хороший заработок. «Большевистскую пропаганду» издательская группа не могла вести «по своему духу», президент США и Дж. Мотт дружелюбно относились к русскому народу, а блокада Советской России, по вполне логичному размышлению Рубакина, не могла продолжаться вечной. Суммируя все перечисленные доводы, библиограф заключал, что американское и английское правительства чинить препятствия «Жизни и Книге» не стали бы и к делу можно было смело приступать.

Вписывая фигуру Геккера в этот клубок грандиозных проектов Рубакина, деловых договоров Бирюкова и подозрений Госдепартамента, можно, по крайней мере, точно утверждать, что его позиция координатора между руководящим центром в Нью-Йорке и рабочей группой в Швейцарии в условиях революции и гражданской войны в России оказалась, по меньшей мере, не простой.

[166] Там же. Л. 23.

В МК YMCA, вероятно, не знали, как однозначно оценить происходящее. Поэтому для более объективного видения ситуации Хиббард отправил запрос видному специалисту по русским вопросам, профессору университета Чикаго С. Харперу,[167] не просто знакомому с Геккером, но присутствовавшему на его встрече с Баннерманом и не раз обсуждавшему с Геккером события в России в неформальных беседах, которые профессор находил более чем интересными. По его мнению, секретарь YMCA был слишком увлечен пропагандировавшейся идеей создания нового строя в России,[168] поэтому идеализировал революцию и к тому же не делал различия между Временным правительством и большевиками. Харпер полагал, что, придавая большое значение лозунгам большевиков, секретарь YMCA игнорировал реальные результаты их власти — репрессии, военное положение в стране и сепаратный мир с Германией, сильно обеспокоивший правительство США. Но сам Геккер большевиком не был, хотя в сложившейся

[167] Сэмюэль Харпер, профессор отдела Славянских языков и литературы Университета Чикаго, живо интересовался русскими событиями, позицией Государственного Департамента США и американским общественным мнением в отношении изменения государственной власти в России. Он сам ездил в Россию и поддерживал связь с сотрудниками Государственного Департамента и многими общественными организациями и частными лицами, работа которых касалась России и тех, кто мог предоставить любые ценные сведения о развитии страны. В 1917–1920 годах, регулярно обмениваясь информацией с руководителем YMCA Дж. Моттом, Харпер также общался и с секретарями, связанными с русской работой YMCA, в частности И. Колтоном и Ю. Геккером. University of Chicago Archives. Harper, S. N. Papers, 1891–1943. Box 7. Folder 18. Letter of S. Harper to A. Small. March 2, 1920.

[168] Сопоставляя беспристрастность взглядов Геккера на участие России в войне и внутреннее положение в стране до начала работы в YMCA и восторженность Рубакина и Бирюкова при мысли об участии «Жизни и Книги» в формировании новой системы ценностей в русском обществе, можно предполагать, что такая переориентация Геккера произошла именно в результате его постоянных контактов с русскими редакторами, взгляды которых повлияли и на взгляды секретаря YMCA.

обстановке некоторые служащие Госдепартамента именно так интерпретировали его взгляды на Россию. Стремление выявить и пресечь советскую пропаганду привело к тому, что при анализе личных письменных материалов Геккера, изъятых Госдепартаментом, сомнительным показался даже интерес Геккера к «Жерминаль» Э. Золя.[169] Но подозревать секретаря в контактах с советским правительством основываясь только на его желании ехать в Россию и там, на месте, вести работу, Харпер считал безосновательным, хотя и признавал, что, оказавшись в эпицентре событий, в сложившейся ситуации каждый мог допустить ошибку в своих суждениях. По мнению профессора, независимость Геккера от советского правительства подтверждалась его чрезмерным сочувствием судьбе русских сектантов, основанным на убеждении, что официальная Православная церковь, еще сохранившая свое положение в Советской России, делала мало для духовного возрождения страны. Факты большевистской пропаганды в австрийских лагерях военнопленных и конференцию социалистов в Берне в феврале 1919 г. секретарь YMCA не скрывал, и сам открыто рассказал о них на встрече в Госдепартаменте. Наконец, идею обращения Мартенса к религиозным организациям в лице Геккера для ведения советской пропаганды Харпер также счел безосновательной.[170]

Обо всех дискуссиях вокруг фигуры Геккера Хиббард доложил Мотту в середине января 1920 г. Он подчеркивал, что поведение секретаря было, конечно, неосторожным, но сам был по-прежнему уверен в его верности заветам американского гражданства и предлагал если и не направлять Геккера за границу, то сохранить в штате Союза, поскольку, как только страсти вокруг России утихнут и сменятся более ли-

[169] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 4. Folder: Russian Correspondence and Reports: Juilius Hecker File (1915–1924). Letter of S. Harper to C. Hibbard. January 7, 1920.

[170] Ibid.

беральными настроениями, Геккер окажется по-прежнему незаменимым сотрудником.[171]

Таким образом, проблема Геккера и издаваемых им книг усложнилась не столько личным мнением «консервативных» секретарей YMCA и, возможно, даже не претензиями к официальной церкви в России, сколько ростом антирусских настроений в американском обществе и опасением большевистской пропаганды, определившими позицию Государственного Департамента США. Союз YMCA сильно зависел от общественного мнения, поскольку объектом его деятельности являлось само общество и финансовые средства на работу складывались из частных и правительственных пожертвований. В американском обществе уже появлялись слухи о подозрении Союза в сотрудничестве с большевиками, т. к., несмотря на их приход к власти, секретари продолжали работу в России, а МК YMCA искал способы наладить контакт с советским правительством, чтобы не прекращать работу. В такой обстановке Союз не мог допускать свободных высказываний о советской власти и тем более поддержки ее со стороны своих секретарей. Взгляды Геккера ставили под сомнение политический нейтралитет YMCA, поскольку вступали в слишком сильное противоречие по отношению к американскому обществу и правительству. Влияние русских сотрудников «Жизни и Книги» на Геккера также нельзя исключать. Подмечая негативные стороны советской власти, они все так же восторженно воспринимали революционный процесс и видели в нем путь к новым возможностям.

В январе 1920 г. Хиббард вновь встретился с Пулом и Баннерманом, чтобы окончательно выяснить позицию Госдепартамента на продолжение Геккером своих обязанностей в YMCA. Совещающиеся стороны пришли к выводу, что, при всех положительных качествах секретаря, против него сложилась сильная оппозиция в кругу «влиятельных

---

[171] Ibid. Letter of C. Hibbard to J. Mott. January 12, 1920.

лиц Госдепартамента», поэтому было необходимо придержать его в Нью-Йорке и не посылать в другие страны. За это время, как предполагалось, «направляемый разумными советами» Геккер вернул бы доверие и впоследствии еще смог бы быть полезным в оказании «консервативного, здорового влияния» на тех, кто склонялся к «сумасбродным и радикальным» политическим взглядам.[172]

Так, книга Худякова стала прецедентом к разрешению более глубокого конфликта.[173] В конце весны 1920 г. Геккер со-

---

[172] University of Chicago Archives. Harper, S. N. Papers, 1891–1943. Box 7. Folder 13. Letter of C. Hibbard to S. Harper. January 12, 1920.

[173] Рубакин отреагировал на инцидент следующим образом: «Посылаю Вам, не дожидаясь Вашего письма об инциденте с Худяковым, мою объективную отповедь на [него]. [...] вся эта история не достойна YMCA и всех работников, преданных идее распространения вне церковного христианства не за страх, а за совесть. Я самым энергичным образом протестую против изменения 52–53 стр., хотя и послал Вам их новый текст, согласно Вашей просьбе. Я до сих пор не получил от Вас никакого изложения тех мотивов, на основании которых YMCA требует перепечатки двух инкриминируемых страниц. [...] Я ничем не погрешил против основ христианства, а религиозное чувство настоящих христиан, достаточно знакомых с историей церкви, не оскорбил [...] считаю полезным довести через Ваше посредство до главного секретаря YMCA следующее: 1. Все основные идеи [...] на стр. 52–53 вполне научны и безвозбранно пропускались цензурой даже во времена царей. См. мою книжку «Великие войны и борьба с войной», 2е изд. 1908 г. М[осква] /1е 1903 г. [...]/. Тоже напечатано было во «Всеобщем календаре» Сытина /1,5 миллиона экземпляров/. О нехристианстве Византинизма см. Протоиерей Голубинский «История Русской церкви», А. Пыпин «Московская старина», Вл. Соловьев «Сочинения», А. Хомяков «Сочинения», Протоиерей Терновский, «Соч[инения]». Даже Иловайский /История России, т. I/ рассказывает о мерзостях тогдашнего Византинизма. Этого достаточно. О таких авторах как Лерцберг «История Византии», Диль «Византийские портреты», Л. Толстой «Государство и церковь», Гиббон «L'Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire Romain» /автор XVIII ст. .../ я уже не говорю. 2. Авторы скандала, несомненно, являются защитниками церковности. Насколько мне известно, это противоречит методистскому христианству. В настоящее время настроение умов в России таково, что служить распространению христианских идей и чувств можно лишь

общил русским редакторам о прекращении деятельности Лозаннского бюро YMCA, являвшегося в это время координационным центром работы «Жизни и Книги».[174] В этот период Геккер еще сохранял убеждение в том, что работа издательской группы будет продолжаться. Внутри YMCA к делу издания русских книг начали подключать новых сотрудников, что на данный момент, правда, свидетельствовало не о расширении дела, а о неопределенной позиции Геккера в YMCA и связанной с этим столь же неопределенной позицией «Жизни и Книги». В архиве Рубакина сохранились письма к С. П. Кайдановскому, который весной 1920 г. приехал в Лозанну, где к тому времени была сосредоточена типографская работа. Он заменил Геккера, отозванного в Нью-Йорк «на конференцию», как полагал сам секретарь. С Кайданов-

---

резко отграничивая себя от церковности (так, как ее понимал царизм). Вам должно быть известно, что в настоящее время даже само духовенство в России встало на христианскую, а не на церковную точку зрения. Духовный Академик Карташев /профессор/ сможет дать Вам должное разъяснение по этому поводу /адрес его могу Вам сообщить/. 3. Выбрасывая 52–53 стр. во имя будто бы оскорбленной церковности /настоящее христианство, разумеется, не оскорблено, а, напротив, защищаемо/, авторы скандала оказывают очень плохую услугу для YMCA. Раз самый факт такого рода передела станет известен в России, туда отнюдь не войдет не только «Древняя Русь» Худякова, но и никакие другие издания YMCA /этому Вы и способствовали Вашими телеграммами во все отделения YMCA/. 4. Вероятно, авторы скандала знают, что я — старинный сотрудник и один из бывших редакторов «Книга и Жизнь». По общепринятым литературным правилам, авторы скандала должны бы были, прежде всего, обратиться ко мне лично, и лишь после моих разъяснений предпринимать какие-либо шаги против Вашего сотрудника. Так между коллегами не водится. Во всяком случае, выступать против моей работы без м о е г о в е д о м а (разрядка в оригинале. — *Н. П.*) весьма некрасиво». University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakine, Lausanne, 1920–25. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 3 марта 1921.

[174] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakine, Lausanne, 1920–25. Письмо Ю. Геккера Н. Рубакину, 4 марта 1921.

ским библиограф был вынужден практически заново определять условия своей работы для YMCA.[175] В конце лета 1920 г. к работе с техническим отделом издательства был подключен профессор Виноградов, и вновь Рубакин будет вынужден заново оговаривать свои авторские гонорары и размеры книг.[176] В октябре 1921 г. к издательским делам подключили В. А. Яхонтова, с которым Рубакин также принялся решать вопросы своего авторского гонорара, в частности, выплаты за уже сделанные работы, в которых, вследствие произошедших изменений, отпала надобность.[177] Затем прошел слух о переводе всех финансовых операций издательства из Лозанны в Нью-Йорк.[178] Рубакин же был настроен более пессимистично, полагая, что даже технически координировать работу из Нью-Йорка будет сложно.[179]

Геккер сетовал, что конечный вариант книги Худякова с редакторскими правками Рубакина проверял не он сам, находившийся в это время же в Нью-Йорке, а Кайдановский. Однако учитывая жесткую позицию Госдепартамента в отношении Геккера, маловероятно, что иная корректировка книги Худякова могла бы в корне изменить ситуацию. В Союзе «консервативные элементы» осудили книгу, а вместе с ней и работу Геккера как открытое выступление против Православной церкви в России — и предложили запретить все изданные книги Рубакина.[180] Колтон вспоминал, что защищая Геккера, он также предпочел выступить против книг Рубакина. Но в конце весны 1921 г. Геккер сам подал в отставку, объясняя это «общим реакционным направле-

[175] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Н. Рубакина С. Кайдановскому. Б. д. [зима-весна 1920 г.]. Л. 5.

[176] Там же. Письмо Н. Рубакина Виноградову. 7 сентября 1920. Л. 15.

[177] Там же. Письмо Н. Рубакина В. Яхонтову. 22 октября 1920. Л. 75.

[178] Там же. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру, б. д. Л. 52.

[179] Там же. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 24 мая 1920. Л. 7.

[180] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakine, Lausanne, 1920–25. Письмо Ю. Геккера Н. Рубакину. 4 марта 1921.

нием по всей линии», которое не давало возможности распространять свободные мысли и «тормозило экономическую сторону дела, не позволяя распространять книги, где они больше всего нужны».[181] Решение его, вероятно, было связано с желанием поехать в Советскую Россию и вести работу на месте, так, как он считал это полезным для русского общества. Рубакин откликнулся на уход Геккера мыслью о том, что «в ИМКЕ стала преобладать черная сотня и, значит, ни одно издание ИМКА не может войти в Россию».[182]

Не переставая мечтать о собственном крупном издательстве, в котором книги бы разрабатывались по всем правилам библиопсихологии с ориентацией на внутренний русский рынок, Рубакин после окончательной ликвидации «Жизни и Книги» и отставки Геккера тут же предпринял новое издательское начинание под названием «ЭДИП», сокращение от Éditions Internationales Populaires. Издательство вновь заявляло о совершенной аполитичности своей деятельности и ставило целью широкое распространение научного знания. Административным директором стал С. Мексин, директор Украино-Швейцарской торговой палаты, с семьей которого Рубакин был знаком еще с 1897 г. Редактором, главным и на момент создания издательства единственным, был назначен Рубакин. На бланках документов издательства однозначно указывались всего лишь два отдела: 1. Издание на всех языках книг Д-ра Н. Рубакина. 2. Издание и редактирование популярных брошюр по всем отраслям научного знания и жизни в соответствии с принципами библиологической психологии.[183] Планы «ЭДИПа» были еще грандиознее «Жиз-

[181] University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakine, Lausanne, 1920–25. Письмо Ю. Геккера Н. Рубакину. 21 апреля 1921.

[182] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 12 мая 1921. Л. 64.

[183] Hoover Institution Archive. B. Nicolaevsky Collection, 1801–1982. Serie № 72. Novaia Russkaia Kniga, Berlin. Box 126, Folder 32, Microfilm 108.

ни и Книги». Новое издательство предполагало печатать книги на четырех языках — русском, украинском, сербском и болгарском, планируя, вероятно, таким образом ответить на потребности общества в образовавшихся после распада Российской Империи независимых государствах. В письме к Геккеру от 12 мая 1921 г. Рубакин приглашал бывшего секретаря YMCA компаньоном в новое дело и предполагал уже через неделю выслать ему первое издание.[184] С целью расширить возможности нового издательства в конце мая 1921 г. Рубакин уже писал в Берлин редактору журнала «Новая русская книга» А. Ященко, который одновременно был занят в организации курсов заочного преподавания YMCA для русских эмигрантов в Берлине под руководством П. Андерсона. Мексин, о встрече с которым Рубакин и просил Ященко, должен был передать редактору и первое издание на рецензию.[185] Однако уже через год, в июне 1922 г., Рубакин был вынужден оправдываться перед Яхонтовым в том, что задуманная им для «ЭДИПа» серия так и не была издана, поскольку «еще год назад» (т. е. практически сразу после создания) издательство было вынуждено приостановить деятельность вплоть до возможности нормального ввоза книг в Россию. Издана была только одна книга «Вперед и Вверх» — первое издание, о котором Рубакин писал Геккеру и Ященко. Но дохода «ЭДИП» этим, конечно, не принес. Задуманную серию Рубакин вновь предложил YMCA, что и вызвало недоумение Яхонтова, заведовавшего финансовыми делами издательства на тот момент.[186]

Письмо Н. Рубакина А. Ященко, 24 мая 1921 г.

[184] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Н. Рубакина Ю. Геккеру. 12 мая 1921. Л. 64.

[185] Hoover Institution Archive. Boris Nicolaevsky Collection, 1801–1982. Serie № 72. Novaia Russkaia Kniga, Berlin. Box 126, Folder 32, Microfilm 108. Письмо Н. Рубакина А. Ященко. 24 мая 1921.

[186] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 34. Письмо Н. Рубакина В. Яхонтову. 8 июня 1922. Л. 17.

Страсти вокруг изданий «Жизни и Книги» утихли не сразу. В апреле 1921 г. вновь была поднята тревога, но на этот раз со стороны Русского национального общества в Нью-Йорке в лице председателя лейтенанта-генерала К. Сахарова, вице-председателя Л. Шуматова, казначея А. Калашникова, секретаря В. Голохвастова и Б. Бразоля, направивших письмо на имя всех служащих YMCA. Общество изучило несколько книг издания «Жизни и Книги» и во всех, за одним лишь исключением, обнаружило прямые или косвенные нападки на Русскую православную церковь, которую члены общества объявляли главным национальным и духовным сокровищем всех русских людей. В некоторых книгах русская история, по мнению авторов письма, была представлена в самых черных тонах. Кроме того, во всех изданиях присутствовала «социалистическая, радикальная и даже коммунистическая пропаганда».[187] В письме в избытке приводились примеры с указанием конкретных страниц из книг «Великие слова жизни» Рубакина, «Древняя Русь» Худякова и «Социальные принципы Христа» Раушенбуша.[188] Самый же главный протест общества вызывало само участие Рубакина в издании книг. По заявлению авторов письма, библиограф был известен своими радикальными взглядами и непримиримой оппозицией Русской церкви. Члены общества если и не считали его «законченным атеистом», то и называть христианином полагали недопустимым. Критику вызвали идеи о вреде царского законодательства для рус-

---

[187] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 11. Folder: Russia — YMCA Press — Publications, Correspondence and Reports (1921-1924). Письмо Русского национального общества в Нью-Йорке служащим YMCA. 8 апреля 1921.

[188] Вероятно, несмотря на старания YMCA заменить дополненные Рубакиным страницы, первое неисправленное издание, возможно, лишь в нескольких экземплярах попало в некоторые организации или к частным лицам. Впрочем, помимо страниц 52–54, критику общества вызвали и многие другие.

ского крестьянства (стр. 59–60 «Великих слов жизни»), восторженные отзывы о революционном движении, вера в победу социализма (стр. 62 и 136 той же книги), выражение симпатий О. Конту и Вольтеру, не верившим в Бога так, как этому учила церковь (стр. 129 и 209 той же книги) и многое другое. Книгу Худякова авторы письма почитали худшим выбором для изложения русской истории, поскольку внимание в ней уделялось только самым темным сторонам жизни Древней Руси, а многочисленные примечания Рубакина еще более усугубили ее влияние.[189]

Русское национальное общество осудило и издание «Социальных принципов Христа» Раушенбуша, министра Баптистской церкви в Нью-Йорке и, кроме того, члена социалистической партии. Его идея о необходимости признания интеллигенцией и буржуазией социальных принципов христианства и социальной революции («конечно, в личной интерпретации» Раушенбуша, как подмечали авторы письма) и общее стремление доказать, что Христос был первым социалистом (что, конечно, являлось логичным следствием собственных убеждений автора книги), встретили особенно резкую критику общества. К тому же Геккер в предисловии имел неосторожность высказать свое собственное мнение о том, что при старом режиме церковь в России не давала развиваться свободным духовным исканиям, тогда как первые коммунистические эксперименты имели под собой настоящий религиозный фундамент.[190] По мнению авторов письма, надежда Геккера на то, что книга будет оценена русским читателем, не оправдалась: члены общества полагали, что любое ут-

[189] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 11. Folder: Russia — YMCA Press — Publications, Correspondence and Reports (1921–1924). Письмо Русского национального общества в Нью-Йорке служащим YMCA. 8 апреля 1921.

[190] Была ли это самостоятельная идея Геккера или такое видение у него создалось в результате тесного сотрудничества с Н. Рубакиным и П. Бирюковым, также остается неясным.

верждение Раушенбуша о Христе кощунственно уже потому, что сам Христос представлен как «обычный человек», пусть даже разумный и чистосердечный и в книге не было ни одного указания на то, что он — сын божий и носитель святого духа.[191] Поскольку Раушенбуш был одним из идеологов движения, принципы которого развивались в YMCA, эта критика не имела уже непосредственного отношения к Рубакину. Неприятие нашла религиозная традиция, которое питала деятельность Союза.

Не были оценены и изданные «Жизнью и Книгой» труды философа А. Спира «Основы морали и религии» (№ 23) и «Об истинном и ложном понимании права» (№ 24), и книга Р. Роллана «Эмпедокл Агригенский и век ненависти» (№ 28). Первые вновь критиковались за склонность Спира к социализму и, кроме того, за сложность сюжетов и малодоступность читателям из народа, на которых ориентировались издатели. Интересно при этом, что критики не обратили внимание на четко и ясно сформулированную в предисловии к обоим трудам Спира критику учения Маркса и атеизма, что должно было бы несколько умерить неприятие этих брошюр. Правда, замечание о малодоступности книг для читателей без университетского образования представляется вполне обоснованным. Спир был философом-самоучкой, но свое учение он сформулировал на основе трудов западноевропейских и англосаксонских философов. Уехав в Германию во второй половине 1860-х гг., большинство своих мыслей Спир изложил на немецком языке, естественно, используя терминологию западноевропейской философии. Наконец, книга Р. Роллана была признана пацифистской и также содержащей антихристианские постулаты, в частности утверждение, что Эмпедокл

---

[191] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 11, Folder: Russia — YMCA Press — Publications, Correspondence and Reports (1921–1924). Письмо Русского национального общества в Нью-Йорке служащим YMCA. 8 апреля 1921.

имел больше научной мудрости, чем жители Галилеи — т. е. и сам Христос, как заключили авторы письма.[192]

В итоге, Русское национальное общество выражало удивление, что такая почтенная организация как YMCA (издание Раушенбуша, вероятно, было также отнесено на счет ненавистного для некоторых членов общества Рубакина — *Н. П.*) позволила себе издать столь возмутительные книги. Единственное объяснение этому факту было найдено в незнании служащими YMCA русского языка или же в различии убеждений между главными руководителями Союза и сотрудниками Отдела русской литературы в лице Геккера. Последний, по мнению членов общества, не стеснялся проявлять симпатии к социалистическим доктринам, о чем свидетельствовало даже использование новой орфографии, принятой большевиками. Единственно же верным решением проблемы члены общества считали уничтожение книг и отставка Геккера и его сотрудника Рубакина.

Книгу Худякова, вызвавшую столько шума, не изъяли из обращения, но исправили. Поскольку весь тираж успели напечатать с комментариями Рубакина[193], пришлось готовить новые страницы с оригинальным авторским текстом и заменять ими забракованные, а также добавить помету «без перемен авторского текста». Другие изданные книги также не были запрещены. Они действительно пользовались спросом в той рабоче-крестьянской среде, на которую ориентировалась «Жизнь и Книга». Но спрос этот обеспечивался, прежде всего, деятельностью Рубакина. Библиограф был хорошо известен читателям из рабоче-крестьянской среды, с которыми он поддерживал активную

[192] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 11. Folder: Russia — YMCA Press — Publications, Correspondence and Reports (1921-1924). Письмо Русского национального общества в Нью-Йорке служащим YMCA. 8 апреля 1921.

[193] И, вероятно, уже начали распространять, если первая версия книги с дополнениями Рубакина попала в Русское национальное общество.

переписку.[194] Могли сказаться и положительные результаты проверок Госдепартамента и отзывы других американских служб, например, Дипломатической миссии США в Берне. Последняя еще в ноябре 1918 г. по просьбе Харта оценивала 15 русских книг YMCA. Критериями оценки были соответствие «христианской морали», ценность для приобретения «научно-популярных» и «практических знаний» и хорошее качество «художественной литературы».[195] Миссия признала, что издания способствовали распространению христианских принципов, отвечали высоким религиозным или, по меньшей мере, моральным стандартам, но при этом не навязывали читателям религиозных убеждений. Книги Рубакина очень рекомендовались с этической точки зрения. Правда, религиозный аспект в них прописан был не четко, но это компенсировали предисловия и «великолепные» заключения, написанные Геккером, а также его отдельно изданная брошюра «Знания и Вера»

---

[194] Об этом свидетельствует буря возмущения со стороны наиболее верных читателей книг Рубакина в ответ на слухи о возможном уничтожении книг, которые появлялись периодически вплоть до 1925 г., пока издательство русских книг YMCA не обосновалось окончательно в Париже. Вопрос об уничтожении также поднимался в 1927 г., но не в связи с религиозными и политическими спорами, а по причине отсутствия места для хранения книг и попытками YMCA освободить один из складов в Штеттине. Эти сугубо практические цели ускользнули от внимания, например, Федерации Российских Рабочих Организаций в Буэнос-Айресе, которая, в отличие от Русского национального общества, будет обвинять YMCA уже в реакционных настроениях и «подлых намерениях» сжечь книги Рубакина, что подтолкнуло членов Федерации направить протест в русскую нью-йоркскую газету «Рассвет» и организовать своего рода кооператив для покупки в складчину книг Рубакина, готовившихся к сожжению. University of Illinois Archives. P. B. Anderson Papers, 1909–1988. Box 3. Folder: N. A. Roubakine, Lausanne, 1920–25. Письмо Федерации Российских Рабочих Организаций Н. Рубакину. 9 марта 1925; Письмо Н. Рубакина в редакцию газеты «Рассвет». 1 марта 1925.

[195] НИОР РГБ. Ф. 358. К. 197. Д. 33. Письмо Х. Р. Вильсона А. К. Харту. 26 ноября 1918. Л. 82.

(№ 10). Высокое художественное значение книг и их роль в распространении научно-популярного и практического знаний подтверждались. Интересно, что, по мнению миссии, в книгах не затрагивались политические и социальные вопросы. Если относительно политики согласие между YMCA и русскими редакторами было достигнуто, а жаркие споры вокруг личных убеждений сотрудников «Жизни и Книги» были вызваны личными же политическими убеждениями спорящих сторон, то социальные вопросы были предметом специального отдела «Жизни и Книги». К сожалению, в письме отсутствовал список оцениваемых книг. Возможно, присланные книги не касались социальных вопросов либо издания YMCA не должны были затрагивать конфликтных вопросов и не касаться социальной доктрины марксизма, столь актуальной в России.

Далеко не все изданные книги были распроданы. Вопрос об их срочном распространении или уничтожении для освобождения места на складе вновь был поднят в конце 1924 г. В поиске лиц, заинтересованных в книгах, Союз обратился к Русскому студенческому фонду в лице А. Вирена, который взял на себя организацию сбыта изданий «Жизни и Книги», со своей стороны удивлявшегося, что когда-то они подвергались резкой критике. Не видя в них ни малейшего вреда, Вирен спрашивал разрешение YMCA некоторые книги раздать русским организациям бесплатно, категорически возражая против их уничтожения.[196] В ответ на замечание Вирена, П. Адерсон, уж заведовавший к тому времени изданием русской литературы YMCA, в письме Колтону подвел итог всем спорам, разразившимся уже почти три года назад вокруг изданий «Жизни и Книги»: «Я не удивлен, что Вирен возражает против уничтожения оставшихся экземпляров. Мнения бывают разные [...].

[196] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 11. Folder: Russia — YMCA Press — Publications, Correspondence and Reports (1921-1924). Letter of A. Wiren to C. Hibbard. December 16, 1924.

Если Вы считаете, что это слишком серьезно, я мог бы продолжить поиски и указать еще два — три места, которые у читателей-христиан вызвали бы возражения, а у Алексиса [Вирена. — *Н. П.*], у вас и у меня самого нет».[197] Протестуя против уничтожения книг, Вирен отмечал, что YMCA не должна бы менять своей политики под давлением различных лиц и организаций. Но после всех многочисленных споров сам Мотт установил, что книги не соответствуют политике YMCA. К такому же разрешению проблемы пришел и Андерсон, предложив окончательно остановиться на трех основных пунктах издательской программы, установленных в июне 1923 г.: 1. Книги о проблемах этического и религиозного характера, поднимающие жизненно-важные вопросы и отвечающие потребностям русских студентов и русской молодежи; 2. Руководства в работе Союза YMCA — для курсов заочного преподавания, спортивных занятий и др.; 3. Книги образовательного характера для распространения в России.[198]

Представляется, что решение Мотта и Андерсона было продиктовано прежде всего осторожностью, как показала история «Жизни и Книги», необходимой при издании русской литературы иностранной организацией после утверждения в России советской власти. Осмотрительность стала характерной чертой всей дальнейшей работы по изданию русских книг Союзом YMCA, отныне предварявшим свои инициативы встречами с представителями русских организаций для одобрения или указания на нежелательные стороны работы.[199]

---

[197] Ibid. Letter of P. Anderson to E. Colton. January 22, 1925.

[198] Ibid.

[199] В сентябре 1921 г. изданные книги были представлены для оценки Комитету русских земств и городов в Париже, что сопровождалось и личными встречами секретарей YMCA с президентом Комитета князем Львовым, Н. Авксентьевым и другими представителями русской эмиграции, ставшей одним из важных направлений Русской работы YMCA с начала 20-х гг. Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work

Так, вполне справедливым представляется мнение А. Гуревича о существенном влиянии Рубакина на работу «Жизни и Книги».[200] Архив библиографа в НИОР РГБ, в котором, как представляется на данный момент, сохранилась наиболее цельная коллекция документов о деятельности «Жизни и Книги», свидетельствует, что он был главным разработчиком издательской программы и главным редактором. Список же изданных книг показывает, что одновременно он являлся и наиболее печатаемым автором. Совещательный принцип работы, принятый «Жизнью и Книгой», не смог оказать сильное сопротивление стремлению Рубакина к абсолютной монополии в работе. Возможно, это дало основание некоторым исследователям библиографа утверждать, что «американская YMCA поддерживала [Рубакина] в период, когда он писал книги для русских военнопленных в Западной Европе».[201] Хотя формулировка эта представляется не совсем точной. Мы видели, что издательская инициатива исходила от Ю. Геккера, которому русские книги были необходимы для ведения просветительской работы среди русских военнопленных. В этом случае мнение сына библиографа, А. Рубакина, о том, что ряд научно-популярных книг был написан его отцом в эмиграции в Швейцарии и издан Европейской организацией американского «христианского общества молодых людей»,[202] кажется более верным.

Несмотря на то, что главную роль в организации и работе «Жизни и Книги» играли личные инициативы чле-

in Russia. Box 11. Folder: Russia — YMCA Press — Publications, Correspondence and Reports (1921–1924). Letter of T. Polner to C. Hibbard. September 5, 1921; Letter of G. Lwow to C. Hibbard. September 2, 1921. Box 5, Folder: Russia — Work in Europe, Correspondence and Reports (1920–1922). Письмо Н. Авксентьева В. Яхонтову. Б. д.

[200] *А. Гуревич*. История издательства YMCA-PRESS. С. 10.

[201] *A. Senn*. The Publication of Sredi Knig // *Н. Рубакин*. Среди Книг. Cambridge, 1973. S. VI.

[202] *А. Рубакин*. Рубакин, Лоцман книжного моря. С. 2.

нов ее редакторского комитета, сам МК YMCA рассматривал деятельность группы как неотъемлемую часть своей общей работы с русскими военнопленными. Однако конечной своей целью амбициозные инициаторы издательского дела, движимые вполне благородными, далекими от коммерческой выгоды целями, увидели создание в Европе независимого крупного издательства для публикации книг по особой методике (конечно, разработанной Рубакиным) специально для России. «Жизнь и Книга» мечтала принять участие в формировании новой системы ценностей в дестабилизированном войной и революцией русском обществе. Результатом грандиозных планов стало постепенное тяготение группы к независимости от МК YMCA в подборе тем для публикаций, определении читательской аудитории и установлении коммерческих контактов в России, что послужило одной из причин ликвидации «Жизни и Книги».

Но сколько бы ни вызвали споров и нареканий на редакторов и на Союз издания «Жизни и Книги», деятельность этой редакторской группы стала ключевым системообразующим этапом в формировании, с американской точки зрения, будущего американского издательства YMCA-Press, публиковавшего книги на русском языке, или же, с русской точки зрения, русского эмигрантского издательства YMCA-Press, созданного при поддержке Союза YMCA. Основываясь на результатах работы «Жизни и Книги», Колтон и Хиббард при посещении Госдепартамента в начале декабря 1919 г. по делу Геккера подняли вопрос о расширении издания русских книг Союзом YMCA с последующим распространением литературы в России. Поскольку проверку книги выдержали, проект получил одобрение Госдепартамента, и на совещании Комитета YMCA по работе в союзных армиях было принято решение из фондов, предназначенных для ведения работы в России, выделить $ 250 000 специально для издательской

работы.[203] Эта сумма и составила Фонд Русской Литературы (Russian Literature Fund), послуживший стартовым капиталом для создания типографии YMCA Tisk, издательства The YMCA PRESS Ltd. в Чехословакии и, в конечном счете, обосновавшегося в Париже издательства YMCA-PRESS, которое если и являлось по-прежнему частью Русской работы Союза YMCA, то все же представляло собой частично реализовавшуюся мечту Рубакина о создании крупного независимого издательства.

[203] Kautz Family YMCA Archives. YMCA International Work in Russia. Box 4. Folder: Russian Correspondence and Reports: Juilius Hecker File (1915–1924). Letter of C. Hibbard to D. Poole. December 13, 1919; Letter of C. Hibbard to R. Bannermann. December 16, 1919.

Л. Кацис

Роман Ильи Зданевича «Философия» как Философия (А. В. Карташев, о. Сергий Булгаков, А. Ф. Лосев и др.)

Часто случается так, что устойчивая репутация художника, литератора или теоретика навсегда определяет отношение к нему исследователей, о читателях мы уж и не говорим. И что бы в дальнейшем ни происходило, первое впечатление осталось образом художника.

Именно это происходит сейчас с наследием Ильязда, когда выходят в свет сочинения, никоим, как кажется, образом не связанные со знаменитыми заумными Дра. Разумеется, после «бзы-пзы» и прочей анальной эротики трудно представить себе, что название толстого и сложного романа «Философия» имеет прямое отношение к этому термину и связано с соответствующей областью человеческой мысли.

Впрочем, и здесь все на месте. Огромными кусками, основанными на разного рода «ккак» и «прослаблениями» описаны взаимоотношения между «славянами» и «скловянами».

Однако все не так просто. Наш предыдущий опыт работы с текстами Ильи Зданевича показывает, что и заумные Дра, и интересующий нас роман Зданевича имеют прямое отношение друг к другу и даже во вполне конкретном смысле продолжают друг друга. Ведь пенталогия заумных Дра Ильязда

представляет собой довольно подробное описание событий Первой мировой войны. А роман «Философия» исторически описывает события примерно с 1915 по (как мы попробуем показать) 1929 год. То есть так или иначе содержание романа «Философия» и перекрывает, и продолжает историческое содержание заумных Дра. Если учесть, что последняя Дра «Ледантю Фарам» была издана в Париже в 1923 году, то содержание романа «Философия» «покрывает» все эти события, издания и соответствующие факты биографии Ильязда.

Напомним, что в предыдущих работах мы показали, что «Янка крУль албАнскай» представляет собой достаточно сложный ответ как на идеологию «славянской взаимности», к которой принадлежал главный герой Янко Лаврин, так и на лингвистические споры времен мировой войны о том, являются ли украинский и русинский языки родственными, должны ли принадлежать России Карпатская и Пряшевская Русь и т. д. В нашей первой работе, посвященной «Философии», мы показали, что некоторые геополитические идеи, содержащиеся в этом романе, восходили к идеям южной черноморской славянской федерации Максимилиана Волошина. Эти две намеченные нами реперные точки позволяют предположить, что и остальные сюжетные и идеологические линии романа «Философия» могут иметь серьезное политическое и, как мы попытаемся показать, политико-философское и просто философское содержание[1].

Герой «Философии» с постоянно меняющимся именем движется по революционной России через проливы к Стамбулу. Его целью является достижение константинопольской Софии. Герой романа движется в этом направлении с неимовер-

[1] Кацис Л., Одесский М. Авангард в перспективе геополитики и политологии. Роман И. Зданевича «Философия» и идеология «славянской взаимности» // Научные концепции XX века и русское авангардное искусство. Белград. 2010. С. 283–293; Они же. «Славянская взаимность»: модель и топика. Очерки. М., 2011. С. 167–200 (Авангард в контексте балканского и карпатского вопросов. Пьеса «Янко крУль албАнскай» (1916–1918) и роман «Философия» (1930)).

ными трудностями, через смерти, опасности и т. д. И вот его турецкий сопровождающий Алемдар, причем, как и реальный Илья Зданевич, изучающий грузинские и армянские церкви и их развалины на турецком берегу Черного моря Ильязд или «Я» «Философии», продолжает свои разговоры с Алемдаром.

Турецкий соглядатай говорит Ильязду: «Вы не верите моей искренности, напрасно, я сожалею о последствиях. Ибо я уже в церкви Софийской хотел приступить к этому вопросу. Вы, несомненно, думали там о той другой, константинопольской, я также. И вот я хотел сказать вам, что меня, нас возмущает не столько русское желание лишить нас Константинополя, как бы осудительно оно не было, а захватить при этом Софийскую мечеть и превратить ее вновь в православие. Ибо в этом религиозном покушении, оправдываемом тем, что это была когда-то церковь, как будто мы когда-то все не были израэлитами или язычниками, в этом аргументе, отрицающем эволюцию памятников, скрывается такое и только такое расхождение взглядов, но два разных мира, что о примирении их не может быть и речи. Подумайте об этом, эфенди. Если вы не усвоите этой идеи эволюции, завершающейся в исламе, вы ничего не поймете в турецких, восточных делах»[2].

Это рассуждение важно, т. к. и сам Ильязд был, как он сам говорил, убежденным русофобом, т. е. менее всего поддерживал ту антимусульманскую точку зрения, которая характеризуется идеей освобождения Царьграда с последующим восстановлением Константинопольской Софии как центра Православия.

Более того, по сюжету романа Ильязд мечтает о том, чтобы взорвать эту Софию и лишить желающих ее освобождения лжеэсхатологического символа.

«Но Ильязд на этот раз отступил: “Я принимаю ваше предложение, не будем касаться серьезных вопросов, вы ошиблись, для них я не создан. Я мог бы вам возразить, что

---

[2] Ильязд. Философия. Роман // Ильязд. Философия футуриста. М., С. 234.

если русские больше не покушаются на Константинополь, то на Софию и подавно, что все эти старые декорации, которые неизвестно чего ради вы пускаете теперь в ход, как видите, несмотря на занятие Константинополя союзниками, никто Софию так и не тронул и так далее”...» (Ф. С. 234.).

Здесь стоит отметить, что отказ русских от Царьграда и, тем более, Софии — это не столько отказ тех русских, которые на протяжении несчетных русско-турецких войн бились за проливы и т. д., а вполне советская политика поддержки Турецкой революции младотурок, которая не предусматривает захвата христианских святынь. Однако в конце романа выясняется, что на Константинополь все-таки дует вполне ветер с запада — советский ветер.

И все-таки Ильязд направился к Святой Софии «на византийский дворец» и увидел, что среди «груд кирпича и кала ютятся люди. Сперва он подумал, что ошибся. Нет, это было действительно так, некоторые пещеры светились, слышался кашель и отрывки разговоров» (Ф. С. 253) и чуть позже: «Но каково же было его удивление, смешанное черт знает с чем, когда до него донеслись из глубины отчетливые слова по-русски: «Кто идет?» и на фоне зева показалась тень, одетая в солдатскую шинель и фуражку» (Ф. С. 254).

Все это происходило тогда, когда «Ветер дул с (Принцевых) островов» (Ф. С. 252), т. е. тех, на которых в 1929 г. еще можно было вспомнить о Троцком, только что туда высланном после алма-атинского изгнания, либо знать, что на недалеком Галиполи еще так недавно стояла самоорганизованная русская армия. Если же оглянуться еще на несколько лет тому назад, то в 1916 г. в тех же морских окрестностях Константинополя и на том же Галиполи под руководством ИосифаТрумпельдора еще так недавно формировался Еврейский легион, которому предстояло очень скоро принять участие в освобождении Иерусалима[3].

[3] Трумпельдор И. Гехолуц. Новый путь. Биография. Воспоминания. Статьи. Феодосия — М. 2012.

Поэтому многочисленные знаки, разбросанные по всему тексту романа, заставляют постоянно возвращаться к конкретной real politic. И если мы правы, и следы Еврейского легиона еще были памятны там, где теперь расположилась белая армия, ушедшая из Крыма, то символика смены сионистов, ушедших освобождать Святой Град Иерусалим, на пришедшую жить в те же самые лагеря в клоаках на фоне значительно менее значимого для Ильязда освобождения Святой Софии от мусульман, брошенная всеми русская армия выглядела действительно чем-то потусторонним. Впрочем, когда-то Крестоносцы сами шли освобождать Святой Град Иерусалим как раз от мусульман. Таким образом, многочисленные смены исторических армий, положений героев романа, мена имен этих героев вполне укладываются в эту историко-культурную и религиозную мешанину.

Здесь до всякого продолжения анализа романа стоит сказать, что постоянная связь еврейского и православного с мусульманским в «Философии» имеет вполне глубокие историко-религиозные корни. Достаточно напомнить некоторые довольно известные вещи. Так, Великий князь с символическим именем Константин на полном серьезе рассматривал себя в качестве того, кто может водрузить Олегов Щит на вратах Царьграда и освободить Святую Софию. В свою очередь, наиболее дальновидные воспитатели Константина, такие как В. А. Жуковский, напротив, говорили о необходимости освобождения от турок другого Святого Града — Иерусалима, считая, что это приведет к воссоединению Католической и Православной Церквей в единый организм[4]. Чуть позже мы увидим, что именно та-

---

[4] Не вдаваясь в особые подробности, приведем ссылку на недавнюю работу, освещающую интересующую нас проблему: Гузаиров Т. Иерусалимский проект Жуковского // И время и место. Историко-филологический сборник к шестидесятилетию Александра Львовича Осповата. М., 2008. С. 312–322.

кие ассоциации возникали у русских философов, волею судеб выброшенных в эмиграцию из революционной России.

А была обстановка сразу по окончании гражданской войны в окрестностях Константинополя очень «своеобразной», но и очень знакомой по предвоенной Российской империи. Вот как ее описывал Зданевич: «Население юга России делилось на жидов и военных, и когда, наконец, военным надоело пачкаться, и они поголовно уехали в Константинополь и на острова (в частности, в константинопольские клоаки, по Ильязду. — Л. К.), то, следовательно, на юге России остались одни жиды только, а так как север России, в противоположность югу, был населен жидами исключительно, установившими там омерзительную республику, то теперь, так называемая Россия уже окончательно сделалась однообразным, безусловным жидовским царством. Поэтому если кому-нибудь приходилось по неосторожности или просто по старой дурной привычке обмолвиться в местах, подобных «Маяку» или «Русскому собранию» и тому подобным, где объединились перебравшиеся за море военные, сказав: «по последним известиям из России», или «говорят большевики», или «Советы теперь воюют», то подобные обороты речи немедленно вызывали удивление и отпор, и заболтавшемуся во избежание осложнений дальнейших приходилось немедленно поправляться, произнося: «по последним известиям, жиды» или «говорят, что жиды», или «жиды начинают войну» и тому подобное. И хотя военные были на самом деле далеко не всегда военными, а в большинстве случаев назывались так или потому, что носили защитного цвета одежду и фуражку или потому, что в России евреям доступа в армию не было, что еврей вообще не вояка...» (Ф. С. 260).

Еще раз напоминаем, что это говорится на фоне ухода из Галиполи Еврейского легиона, а также на фоне того, что упоминавшийся здесь Трумпельдор в это самое время, когда войска Врангеля уходили через проливы из Крыма, занимался эвакуацией крымских евреев из Совдепии. Не ис-

ключено, что именно поэтому в следующем эпизоде, как контрапункт, возникает некий канадский еврей с оксюморонным именем Руслан Соломон (итог русофильства его родителей, которые считали, что если бы не «некоторые ограничения для лиц иудейского вероисповедания и несчастных случаев, называемых погромами», жизнь в России для евреев вполне могла быть сносной), который прибывает в Константинополь после того, как, пройдя через полосу погромов в России времен гражданской войны, посетил осевших в Константинополе черносотенцев, отвергших его, и приступил к благотворительности в обществе сотрудников ИМКИ и т. д.

Однако, как и в предыдущем случае, мы отмечаем наличие среди военных неких антисемитски настроенных штатских, которые, как и всегда в этом романе с ключами, могут оказаться вполне реальными людьми.

В этом смысле наиболее интересным героем «Философии» является некто Яблочко, или Яблочков. Это довольно игровое именование героя. Ведь именно красные матросы, победившие белых, пели песню «Эх, яблочко, куда ты котишься, // Ко мне в рот попадешь, не воротишься». Одновременно русский изобретатель Яблочков придумал электрическую лампочку в России, но в России Советской светили во времена «Философии» «лампочки Ильича».

Итак, Ильязд общается с Яблочковым. Яблочков с уверенностью утверждает, что «София наша» еще со времен его тезки св. равноапостольного кн. Владимира. Затем разговор переходит на Ф. И. Тютчева, его стихи и мысли о Царьграде, которые нам уже приходилось рассматривать в контексте отражения у Ильязда книги Максимилиана Волошина «Неопалимая купина», давшей название «организации» Яблочкова, равно как и проблеме Царьграда и русского всеславянского царя.

Наконец, герои романа оказываются в очередной клоаке, где заседают члены организации: «Рядом в группе, устроившейся вокруг свечи и чайника, шел оживленный разговор:

— Нас совершенно достаточно и нам недостает одного — организации.

— Это самое главное.

— Главное-то главное, но надо чтобы было что устраивать. И потом мы пережили самое трудное, теперь вопрос только времени.

А как же вы думаете, эта организация осуществится.

— Путем внутреннего устройства русских, которые, будучи объединены, представят армию, с которой большевики не смогут бороться.

— Я не столь оптимистичен, как вы. Раз там не устояли, как же вернемся?

— Не устояли, потому что не было снаряжения. Здесь же союзники нас реорганизуют.

— Вы все еще надеетесь на союзников, — раздался вдруг визжащий голос, и Яблочков, нагнувшись к Ильязду, прошептал: «Этот из неопалимых», — на помощь французских жидомасонов и жидомасонов английских. Или вам до сих пор не ясно, что вся их воображаемая нам помощь был только шантаж по адресу большевиков, с которыми они так жаждут договориться, но только хотят получить как можно больше. Наивный» (Ф. С. 321).

Подобный разговор о русской армейской самоорганизации в контексте Галиполи однозначно связан со вполне конкретными людьми и событиями, которые, однако, очень редко попадают на страницы историко-философской печати. Между тем эта идеология вполне адекватно описана в содержательной и уравновешенной публикации Н. Самовер «Галлиполийская мистика А. В. Карташева»[5].

А вот описание того же лагеря у Ильязда: «Лагерь философов начинался у самой воды и нескончаемыми аллея-

[5] Самовер Н. Галлиполийская мистика А. В. Карташева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 319–396. Далее (ГМ. С...). http://armenianhouse.org/kirakosyan/youngturks-ru/chapter08.html Алемдар

ми уходил в вышину и далее вглубь острова. Наряженные в белые рубахи и такие же штаны, все одинаковые, философы, без исключения, сидели кто на траве, кто на песчаных откосах, кто на морских голышах, перед последним отплытием. Не будь нескольких разноцветных флажков, прикрепленных к большим шестам, нельзя было бы заключить что-то о подразделениях. Белоснежный сей стан. (Не след ли «Лебединого стана» М. Цветаевой? — *Л. К.*) Но оранжевый лоскуток налево отмечал стан философов в узком смысле этого слова, тогда как прямо цвет ярко-зеленый покрывал участок софистов, направо стяг белых не покидал убежденных белых армейцев, и наконец, у самой воды малиновый флаг, который никто не решился заменить просто красным в середине сборища ивановых-разумников» (Ф. С. 454).

Эта замечательная карта русской мысли, нарисованная на галлиполийской пыли, песке и грязи оставляет неизгладимое впечатление, тем более, что все так узнаваемо и верно. В чем мы не раз еще убедимся.

Сопоставление приведенных здесь материалов и дискуссий в клоаках из «Философии» Ильязда позволяет все более серьезно относиться к смыслу названия романа.

Сначала мы просто процитируем выступление А. В. Карташева после посещения им Галлиполи на Собрании, устроенном Комитетом Лондонского отдела Национального Союза 23/12.1921 г. Эта организация возникла, когда «5 июня 1921 года в политической жизни русской эмиграции состоялось важное событие — в Париже в отеле «Мажестик» открыл свою работу организационный съезд Русского Национального Объединения. (...) Главным итогом июньского съезда стало появление в политическом спектре русского зарубежья новой организации — Национального Союза со своим исполнительным органом — Национальным Комитетом во главе с Карташевым. Положение главы организации, претендующей на роль политического центра, уравновешивающего центробежные тенденции,

раздиравшие русскую эмиграцию, обязывало Карташева к проявлению самой бурной организационной активности. Всю вторую половину 1921 он посвятил пропагандистской деятельности и разъездам. (...) Два месяца спустя после произнесения парижского доклада началось политическое турне А. В. Карташева. Целью его было создание в разных странах сети филиалов и дочерних организаций Национального Союза. Естественно, что в первую очередь внимание Карташева привлекли места наибольшего скопления русских — Турция, Балканы, Чехословакия и прежде всего Константинополь как центр военной эмиграции (...) Однако не Константинополь, а крошечный городок Галлиполи на деле стал точкой, в которой неожиданно сошлись все силовые линии тогдашних надежд, политических и религиозных размышлений Карташева. Там он нашел воплощение своего идеала» (ГМ. С. 337–338).

Вот в каком контексте возник и существовал идеологический манифест Карташева. Мы оставляем до поры до времени разговор о том, где мог Ильязд почерпнуть свои сведения обо всем этом, хотя вслед за Н. Самовер констатируем: кое-какие материалы о выступлениях Карташева такого рода публиковались в эмигрантских газетах, встречая далеко не всегда благожелательный прием. Мы отдаем себе отчет в том, что и биография самого Ильязда мастерски и не без блеска мистифицирована и мифологизирована. Достаточно упомянуть здесь его полухудожественное сочинение о переписке с Морганом Филиппом Прайсом[6]. Этот текст, кстати тоже опубликованный совсем недавно, естественным образом является претекстом интересующего нас романа, что отмечено в комментариях публикаторов. При этом отличие романа «Философия» от предшествующей ему книги Константинопольской переписки не только в большей художественности романа, но именно в наличии

[6] Зданевич И. Письма Моргану Филиппу Прайсу. Пред. и прим. Р. Гейро. М., 2005.

собственно философской и отчасти конспирологической составляющих. Однако и приводимые в этом разделе, и дальнейшие источники философских споров в романе, которые до самых недавних пор были неизвестны и недоступны исследователям, заставляют предположить, что информированность Ильязда тоже может иметь «конспирологические» причины. К такому выводу толкают нас и игры с двойничеством-тройничеством героев романа, их постоянная мена именами и, главное, отмеченные комментаторами намеки на имена важных деятелей мирового коммунизма типа Бориса Суварина. Ниже мы коснемся вопроса о внутренней датировке событий романа и тогда сможем вновь вернуться к проблеме парности «Суворов—Суварин» в «Философии». Не исключено, что здесь же может оказаться интересной информация о том, что в 1926 г. Ильязд планировал возвращение в СССР. Но все это пока предположения. Движемся дальше.

Итак, в самом начале своего доклада Карташев, описывая трудности переправки через Черное море армий Врангеля и Кутепова, уходивших из Крыма, фактически повторил то, как сам Ильязд описывал свое собственное путешествие из разгромленной гражданской войной России в Константинополь.

Ильязд писал: «На рассвете же впереди показались тщедушные, но несомненные очертания европейского берега. Но не они привлекли Ильязда, а группа судов, военных и штатских, вытянувшаяся в линию и отделявшая его от Босфора. Ильязд долго недоумевал, что это за эскадра, пока, увидев крещеные флаги, не догадался, что это флот выброшенного большевиками генерала с остатками белых. (...) А кое-где вкрапленные в стоячее кладбище и не сумевшие еще умереть время от времени подымали головы, открывали и закрывали рты и пускали игравшие солнцем и радугой пузыри.

На башнях, на рубках, на одном судне, на другом, на третьем все было одно и то же, и спрашивалось, кто же еще

остался в живых, чтобы вести эти суда. Алемдар оторвал Ильязда от этого созерцания: «Не сказал ли я тебе, что ты неправ. Вот она русская армия, приближающаяся, наконец, к Царьграду. Христово воинство, оно соберется завтра в Софии под воздвигнутым вновь крестом...» (Ф. С. 238–239).

Впрочем, возможно, опыт подобного путешествия был у всех очень близким, хотя и не всегда идентичным. Но этот факт не отменяет, а, наоборот, подчеркивает, что роман отражает личный опыт Ильязда, а не мистико-теоретические построения Карташева, основанные на полученных из вторых рук сведениях. Это же позволяет сказать, что название романа «Философия» отражает не только действительно философско-полемическое его наполнение, но и имеет ироническую составляющую, более чем свойственную всему творчеству Ильязда от Тифлиса до Парижа.

Итак, Карташев говорит: «Мы имеем дело с фактом исключительным, может быть, ненормальным, но когда все сдвинуто с места, то ненормальное не является исключительным; порадуемся этому факту, поверим тому, что он обещает. Вся последняя катастрофа Крымская, это бросание родной земли, этот полет в неизвестность, как имел мужество сказать сам Главнокомандующий в своем приказе, — это, по-видимому, было исключительно благополучно. Но история расскажет, что пережили беженцы. Ведь были суденышки, которые пошли на дно моря. Люди, незарегистрированные никакими статистиками, пали жертвами этой эвакуации... Но в дальнейшей эвакуации для людей, бывших на судах, страдания дошли до геркулесовых столпов... Они продавали все уцелевшее для куска хлеба, бежали в Константинополь, на Балканы, обращались в людей потерянных» (ГМ. С. 371).

Обращаем внимание на то, что Константинополь в этом тексте вовсе не имеет какого-то особого духовного значения. Это достаточно интересно, если учесть, что А. В. Карташев был и обер-прокурором Синода, и Министром ис-

поведаний Временного правительства. И было это совсем недавно.

Теперь Карташев создает вполне продуманно образ некоей святой для русских солдат земли Галлиполи. При этом все условия их прибытия и пребывания на земле Османской Империи полностью соответствуют тому, что описывает Ильязд, говоря об условиях жизни русских офицеров и солдат в районе Святой Софии.

Вот слова бывшего обер-прокурора: «Галлиполи — это опаленная солнцем южная пустыня. В историко-культурном отношении местность интересная для археологов и унылая для европейца. Это зрелище жалких греков и турок, живущих сонной жизнью, представляет тяжелое впечатление. Вот в эту тяжелую обстановку попали наши военные, наши солдаты, после страшной встряски. Выброшены были эти сорок тысяч еще при худшей обстановке, зимой, в январе, среди дождей и без малейшего крова. Высадились и залегли в жидкую грязь, на свои промокшие шинели. Дров мало, местечко вроде нашего Бахчисарая, Кокенеиза, разрушенное вдобавок землетрясением; немного лачуг, занятых жалким местным населением. Были надежды на палатки; но в данный момент — ничего. В самую тяжелую безнадежную минуту все казалось, что из жилищ выходит какой-то комок, мог светиться какой-то огонек, есть обещание какой-то пищи (...) И вот начался подвиг. Было боязно все потерять; опять было нужно работать под стужей и дождем; были разрушенные старые стенки, расположились под ними, покрыли, строились в землянках и так пережили самую трудную неделю...» (ГМ. С. 373).

Нетрудно видеть, что текст Ильязда представляет собой пародийный пересказ именно текста Карташева, и ничто другое. Разумеется, столь жесткое заявление может быть опровергнуто столь же жестким и безапелляционным возражением, но текст «Философии» соотносится не только с описанием переправы через турецкие проливы или описанием первых землянок в Галлиполи. Куда важнее, что если

мы обратимся к более общему описанию позиции Карташева, то мы придем к пониманию того, что и у Святой Софии, о разрушении которой мечтает Ильязд, есть свое место во всей этой карташевской картине.

Н. Самовер пишет: «Галлиполийской мифологии присуще это соединение мотивов рыцарства и монашества, доселе не характерное для русской национальной традиции. Тем не менее, в данном случае это соединение достаточно органично. В его основе лежит средневековая идея рыцарского ордена в ее преломлении, свойственном европейской культуре XIX — начала XX в., ордена как замкнутой касты избранных, соединяющих физическую и духовную аскезу, воинов света, единственных, кто в силах спасти погрязшее во мраке, неспособное к возрождению человечество». И вот за этим следуют слова, полностью соответствующие тому, что услышал Ильязд в землянке около Святой Софии: «В данном случае этот орден объединяет самых непримиримых противников большевизма, более радикальных, вероятно, чем даже монархисты, единственных, демонстративно отказавшихся сложить оружие и тем самым бросивших вызов едва ли не всему миру: врагам на родине, «союзным» державам, пошедшим на компромисс, растерянной массе эмиграции, малодушной и соглашательской ее части».

Характерно, что именно за этим перечислением автор работы о «галлиполийской мистике» Карташева переходит к другому его главному созданию: «Сама по себе идея орденской организации как особой внутриобщественной структуры, объединяющей элиту, моральную и духовную «соль земли», была ненова для Карташева. Будучи масоном, он еще в 1918 году в России стал создателем Братства Святой Софии» (ГМ. С. 363).

Практически одновременно с созданием Национального Союза, Карташев стал соучредителем очередного варианта Братства Святой Софии уже в эмиграции. Сведения об этом братстве стали доступны исследователям не так давно, и частью случайно. Собственно говоря, именно это

и представляет собой проблему, о которой мы говорили в связи с не самыми популярными докладами Карташева, которые отразились в «Философии» Ильязда.

На сей раз мы коснемся еще более редких и малодоступных документов — протоколов заседаний Братства Святой Софии, причем главной фигурой в них окажется о. Сергий Булгаков. 13.11 н. ст. 1924 г. в Праге он делал доклад о природе царской власти. Том самом вопросе, который и обсуждали члены общества «Неопалимовцы». Забавно, что название «Неопалимая купина», в которое входит вторая сокращенная и подразумеваемая часть названия «купина», может пародировать название, которым противники обозначали галлипольцев «кутепия», если учесть формы «кутеповцы»-«неопалимовцы»-«кутепия», т. е. «Неопалимая кутепия». Дело в том, что чисто мистический подход к военизированным полуаскетичным поселениям, основанным на расстрелах и гауптвахте, так испугавших либералов и даже относительно умеренных монархистов и так восхищавших Карташева, вел напрямую к «неопалимости» того духа будущей возрождающейся России, который несли с собой люди, разъезжавшиеся уже в самом начале 1920-х гг. с островов и городков Турции по миру, в частности по странам Балкан.

Мы, естественным образом, можем пользоваться лишь теми протоколами Братства, которые отражали заседания, состоявшиеся до начала работы над «Философией». Так, о. Сергий Булгаков отмечал в своем докладе о царской власти: «...идея православного царя есть церковно-догматическая идея. Церковь не потеряла и никогда не потеряет своих даров, и харисма царской власти всегда пребывает в сокровищнице церкви; я думаю, что православный царь есть постоянное искомое в недрах церкви, — но это не политическая, а чисто церковная идея. Способы осуществления царской власти стали таинственны и неопределенны, и приходится очень бояться подделок. Идея легитимизма, ставящая знак равенства между церковным сознанием

и верностью царскому дому, не может быть признана учением церкви, а лишь личным убеждением отдельных членов церкви»[7] (БСС. С. 51.).

Здесь пока полностью отсутствует идея Софии. Однако, в свое время, и она неизбежно окажется в центре обсуждений. Так, Г. Флоровский, отвечая о. Сергию, говорит на том же заседании Братства Святой Софии: «Идея православного царя — поистине идея неудавшаяся — и падение Константинополя было пережито церковным народом, как наказание именно за грехи царской власти. Не то ли произошло и с Россией — с Третьим Римом? (...) Конечно, идея православного царства не выпадет из церковного сознания, но идея православного царя — может быть и выпадет» (БСС. С. 53). Однако дискуссия перешла и к национальному, т. е. русскому православному царю, о чем и говорили непримиримые «неопалимовцы» в катакомбах Константинополя. Вот этот спор не столько между твердолобыми офицерами-монархистами, как в «Философии», а сколько реальный спор православных философов в Братстве Святой Софии.

Цитата потребуется достаточно обширная, т. к. она важна для понимания связи между местом в этом сюжете Константина Великого и, одновременно, русского царя. О. Георгий Флоровский говорит: «Переходя к сообщению о. Сергия, должен сказать, что догматический смысл царской власти настолько бесспорен, что незачем, собственно, ломиться в открытые двери. Вопрос же, что нам делать, — безнадежен, и нечего его ставить. Но в докладе не была достаточно выявлена историческая сторона вопроса. Что означала коронация Константина Великого? Я думаю, что в недрах церковного сознания есть немало неизреченных, несформулированных догматов... И коронация Константина не принадлежала ли именно к этим сторонам церковного сознания (...) Царь необходим для церкви, но фактически в царе

[7] Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. Москва — Париж. 2000. (Далее: БСС. С...)

воплощались часто и все враждебные церкви силы, так что царская власть в Византии была постоянным источником несчастий и для церкви. Идея православного царя — поистине идея неудавшаяся — и падение Константинополя было пережито церковным народом, как наказание именно за грехи царской власти. Не это ли произошло и с Россией — с Третьим Римом? (...) Здесь-то и лежит трагедия — ибо те самые лица, с которыми связан наш национальный восторг и пиэтет — в церковном смысле являют черты «зверя». Оценка под углом великой России и под углом церковной истории и для России совершенно расходятся. Конечно, идея православного царства не выпадет из церковного сознания, но идея православного царя — может быть и выпадет. «Третий Рим» лежит во прахе, а четвертому не бывать» (БСС. С. 53).

В тех же протоколах обсуждается вопрос о возможности каких-то форм частичного признания Советской власти патриархом Тихоном и его сочувствие власти в связи со смертью Ленина. Обсуждается и вопрос о черносотенстве зарубежной церкви, которое, если мы правы относительно соотнесения «константинопольских» дискуссий о православном царе с дискуссиями Братства Святой Софии 1923–1924 гг. в Праге и на Балканах, было важной частью обсуждений далеко не только в пародийной «Философии» Ильи Зданевича.

Так, Л. Зандер говорил: «Я откровенно должен сознаться, что заграничная церковь наша отставляет во мне очень тяжелое впечатление. Зачем называть ее свободной, раз она пребывает в таком плену у политических партий (на Карловацкий собор, как я знаю из первых рук, духовенство никак не могло собраться само — Марков (2-й. — *Л. К.*) всюду лез» (БСС. С. 94).

Ближе к 1926 году в деятельности Братства наступает тревожный момент, который, не исключено, дает нам возможность понять причины необычной осведомленности Ильязда во внутренних делах достаточно закрытого Братства.

В 1925–1926 г. Братство решает вопрос о контактах с евразийцами, обсуждает на полном серьезе их книги. Так, А. Карташев говорит: «Отзыв о книге Herbigny — о Москве — «католическое Евразийство» (летает не Herbigny, а Рим, который казен. папку открыл и сразу мировой полет). Живая церковь поповская, а Тихоновская — народная. Живая церковь Введенского — соглашательская, бытовая, поповская. Она пленила Herbigny количеством. Через Herbigny тихоновский епископат сообщил, что Карловацкий собор зарезал патриарха, что за его смерть ответственно эмигрантское духовенство, которое подводит. Прекратить и бросить политику. Наши Карловацкие диспуты есть добивание Тихоновской иерархии» (БСС. С. 108).

На сегодня нет никаких сомнений, что все, что связано с евразийством, было пронизано советской разведкой, «Трестом», «Синдикатом» и прочими созданиями Артузова. Более того, лидер евразийства Н. С. Трубецкой даже приглашался о. Сергием Булгаковым к вступлению в Братство (БСС. С. 204–205). Поэтому информированность советизанствующего Ильязда, даже пытавшегося издать в Москве в 1926 г. свой роман «Восхищение», удивления вызывать не должна. А присылка книги Herbigny, явно написанной, как сочинения В. В. Шульгина, под наблюдением ГПУ, это лишь подтверждает. Ведь и содержание книги, и выводы, сделанные А. Карташевым, вполне удовлетворяют советских кураторов непримиримых Софийцев... А проблемы связей с евразийцами и обвинения в масонском характере Братства продолжались и в 1926 г. (БСС. С. 112, см. напряженную переписку между двумя группами и по поводу Софийцев и евразийцев. С. 192–207).

Эти обвинения, даже попавшие в печать, стоит сопоставить с грозным отказом «неопалимовцев» из «Философии» ожидать помощь от масонов-англичан.

Не меньший интерес представляют для нас и «Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии, премудрости Божией», сохранившиеся в записи Зандера. Ведь происхо-

дило все это уже в конце 1928 года, что могло актуализировать развитие константинопольских «Писем Прайсу» в романе «Философия».

Так, для нас в связи с дальнейшим обращением Ильи Зданевича к Образу Озилио — кабалиста и мистического эсхатолога, большой интерес представляет «3-й семинар», где обсуждается еврейское происхождение понятия Премудрости и оно же выводится из книги «Премудрости Соломона», которая, как считает о. Сергий Булгаков, «носит Софийный характер» (БСС. С. 123). Отсюда уже недалеко до «Руслана Соломона», американского еврея с российскими корнями, который занимался благотворительностью, сопряженной с бизнесом, в беженском Контстантинополе. Впрочем, догадаться о чем-то подобном мог и сам Ильязд, который, как мы видим, проявил недюжинные способности к пародированию вполне серьезных богословских споров.

А поиски источников архитектурного образа реальной константинопольской Софии, которыми занимался Ильязд, находят себе параллель в следующих высказываниях о. Сергия от 19 ноября: «Со времени императора Юстиниана в Византии строятся храмы «Софии Премудрости Божией». Какое происхождение этих храмов — неизвестно. Противники учения о Софии Премудрости Божией ссылаются на то, что были храмы и «Ирины» (мир Божий). Была и мученица Ирина, были и мученницы София, Вера, Надежда и Любовь. Но никто в то время не смешивал мученицу Софию с Софией Премудростию Божией. Праздник Софии Премудрости Божией был Господский. Обычай посещать храмы Премудрости Божией был перенесен в Россию. Кондаков говорит, что это было влиянием позднего, упадочного византизма XIV и XV веков, когда появляется тип догматической иконы, имеющей аллегорическое содержание...» (БСС. С. 126).

Это рассуждение о. Сергия Булгакова позволяет нам кратко коснуться личности и работ Н. П. Кондакова и даже

его биографии. Не мог Ильязд с его интересом и к Грузии, и к Византии не знать работ Кондакова (Древняя архитектура Грузии: Исследование // Труды МАО, т. 6, 1876; Иконография Богоматери. В 2-х томах. СПб., 1914–1915; да и всего комплекса Кондаковской классики The Russian Icon, Oxford, 1927; Русская икона. В 4-х томах. Прага, 1928–1933; Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры, Прага, 1929).

Однако и биография Кондакова не может быть исключена из контекста ильяздовской «Философии», ведь он с 1917 г. жил в Одессе, с 1918 г. в Ялте. В 1920 эмигрировал в Константинополь, затем — в Софию. В 1920–1922 — профессор Софийского университета. В 1922 переехал в Прагу (Чехословакия), где преподавал в Карловом университете до своей смерти в 1925. А это значит, что очень во многом путешествия Ильязда по турецкому берегу Черного моря, должные ответить на вопрос о происхождении архитектурного типа Софийных церквей, который был не известен ни Кондакову, ни его последователю о. Сергию Булгакову, точно так же противостояли классической и эмигрантской науке и политическим убеждениям членов Братства Святой Софии, как и заумные сочинения и политические взгляды автора «Философии» противостояли традиционному искусству и традициям русской интеллигенции.

Впрочем, ниже нам предстоит увидеть, что и взгляды на проблему соотношения Софии и Имяславчества, обсуждавшиеся о. Сергием Булгаковым 04.12.1928 (БСС. С. 136–143)[8], найдут свое отражение в «Философии». Пока мы это лишь констатируем.

Столь большая роль о. Сергия Булгакова, какой она видится, по крайней мере, нам, позволяет обратиться к двум ценнейшим документам, обнародованным в 1979 и 1998 гг. Мы имеем в виду собственно Константинопольский днев-

[8] Об имяславчестве самого о. Сергия см. теперь: Резниченко А. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012.

ник о. Сергия и его же пражские тексты 1923–1924 гг., где мы найдем массу созвучного «Философии». С одной стороны, и то, что позволит увидеть реальность ухода из Ялты в Константинополь в 1919 году не только глазами возвышенного мифолога Галлиполи А. Карташева, но и реального пассажира одного из черноморских пароходов 1922 г., написанных тогда, когда до воспевания изгнанной русской армии было еще далеко. С другой стороны, мы увидим и истинные настроения о. Сергия и его константинопольские впечатления уже тогда, когда Турция осталась позади, а за окном была Прага.

За последнее время кроме этих документов, известных уже более 20 и 10 лет соответственно, мы получили возможность увидеть деятельность о. Сергия Булгакова, начиная с Ялты, продолженную в Константинополе и Праге, где священник-философ не раз возвращался к ялтинским и константинопольским впечатлениям. Это замечательный интеллектуальный контекст «Философии» Ильязда, которая сама по себе связана с Ялтой времен Гражданской войны, Константинополем 1919–1920, с политическими и религиозными спорами 1923–24 гг., наконец, время написания романа с неизбежностью связывается с событиями 1928–1930 гг.

Итак, о. Сергий Булгаков в Ялте перед эвакуацией. Еще не так давно мы располагали лишь странными газетными сообщениями о его причастности к погромным антисемитским призывам[9]. Сегодня, благодаря публикаци-

[9] См. Колеров М. Призывал ли о. Сергий Булгаков к еврейским погромам в 1920 году? // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 2008–2009. [9]. М., 2012. С. 430. Автор пишет: «По-видимому, речь идёт о государственном (Наркомата юстиции) пропагандистском антицерковном журнале: Революция и церковь. № 9–12. М., 1920. О. В. Будницкий прямо указывает источник: Под флагом религии: в стане фон-Врангеля // Революция и церковь. 1920. № 9–12. С. 53 (О. В. Будницкий. Российские евреи между красными и белыми. С. 74, прим. 161)».

ям О. Будницкого и работам М. Колерова, мы можем куда точнее представить себе взгляды о. Сергия. Приведем цитату из письма В. Маклакова Бахметьеву: «Что же касается до антисемитизма, то здесь я встретил, пожалуй, самый опасный вид антисемитизма: подозрение, если не говорить убеждение, что вообще всем миром владеет объединённый еврейский кагал, организованный где-то такое в Америке в коллегию, и что большевизм был сознательно напущен им на Россию... У него большие сомнения, что это правда, и он настойчиво и очень подробно допрашивал меня о том, в какой мере теми данными, которыми я располагаю, можно было бы опровергнуть это представление. Он выпытывал у меня о моих связях с масонством, о том, что мне приходилось там видеть и слышать, и о raison d'etre существования масонства и т. д.; словом, я вижу, что для Булгакова, если не теперь, то в будущем, а для менее культурных епископов и в настоящее время, преобладающая роль евреев среди большевистских главарей не случайность и объясняется не историческими причинами, а есть только проявление той тенденции завоевать мир, которая приписывается [евреям]. Булгаков определённый противник погромов и с этой стороны признаёт, что проповеди Востокова, хотя и не погромные, — он это отрицает, — но могут вызвать не христианские и очень опасные чувства в массе. Он достаточно культурен, чтобы это признать, но, с другой стороны, Булгаков мог бы дать опору гораздо более опасной, я бы сказал, отжитой тенденции государства смотреть с совершенным удовлетворением на самозащиту от еврейства; я бы не удивился, если бы Булгаков одобрил, если не черту оседлости, то запрет вступать в государственную службу и вообще правовые ограничения еврейства»[10].

[10] «Совершенно лично и доверительно»: Б. А. Бахметев — В. А. Маклаков. Переписка 1919–1951. В 3-х тт. Т. 1. Август — сентябрь 1921 / Под ред. О. Будницкого. М., 2001. С. 254–258 (полный текст письма). Доп. анализ см. в цит. статье М. Колерова.

Надо отметить, что Маклаков аккуратно не упомянул тот примитивный факт, что позиция о. Сергия полностью совпадает с «Протоколами Сионских мудрецов» ... Таким образом, мировоззрение о. Сергия вполне соответствовало настроению «неопалимовцев» из «Философии». Кстати, от обвинений в антисемитизме защищал Булгакова и член Братства Святой Софии (да и его основатель в России) А. Карташев[11].

Особый интерес для анализа романа «Философия» представляет собственно константинопольский дневник о. Сергия, содержащий и чисто мемуарные куски, и идейные фрагменты, поразительно близкие к высказываниям «неопалимовцев».

Начнем с воспоминаний об эвакуации на корабле через Черное море. Булгаков пишет, упомянув попутно, что «“Россия”, гниющая в гробу, извергла меня за ненадобностью, после того, как выжгла на мне клеймо раба. Положение русской церкви в настоящее время безысходно: она развалилась и медленно догнивает под гнетом большевистского гонения и деспотизма, в существе же дела она доживает последние дни своего обособления. Дело России может делаться сейчас, кажется, только на Западе, — и путь в “Третий Рим”, сейчас подобно Китежу, скрывшийся под воду, лежит для меня через Рим второй и первый»[12].

Писалось все это Булгаковым между Симферополем и Константинополем и, что символично, на итальянском корабле «Jeanne».

О. Сергий продолжает свое «Слово о погибели Земли Русской», сочетая эти размышления с идеями славянофилов: «Россия, как ты погибла? Как ты сделалась жертвой дья-

[11] Колеров М. Призывал ли о. Сергий Булгаков к еврейским погромам в 1920 году? // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 2008–2009. [9]. М., 2012. С. 428–430.

[12] О. Сергий Булгаков. Из «Дневника» // Вестник РСХД. № 129. Париж—Нью-Йорк—Москва. Вып. III. 1979. С. 237–238 (Далее: КД. С...).

волов, твоих же собственных детей? Что с тобой? Никогда не бывало загадки загадочнее и непонятнее. Загадку эту дал Бог, а разгадывает дьявол, обрадовавшийся временной и кажущейся власти. «О, недостойная избрания, ты избрана» (так пели славянофилы), а теперь приходится говорить: ты отвергнута, проклята, но ведь Бог никогда не отвергает и не проклинает, почему же Россия отвергнута? Раньше я все толковал и понимал, а теперь этой судьбы России я не понимаю и не берусь истолковывать. Богу я верю, п. ч. верю в Бога, значит, верю, что и происшедшее с Россией нужно, совершилось не только по грехам нашим, но и да явятся дела Божии. (...) В Россию надо верить и надо надеяться, но то что я вижу, знаю и понимаю, не дает ни веры, ни надежды» (КД. С. 238).

Нетрудно видеть, что здесь перед нами тот самый след Тютчева, который мы уже встречали и в «Философии» и в Братстве Святой Софии при обсуждении проблемы Всеславянского царя. Неудивительно, что подобные рассуждения с неизбежностью ведут уже к прямому упоминанию Тютчева: «Русские славянофилы всегда относили пророчество о Византии к русскому православному царю, всеславянскому (Тютчев). Но этого мало для Софии. Что для космоса Россия? — провинция. Славянство? Этнографическая группа. Но София всенародна, она не национальная местная, но в с е л е н с к а я церковь, все народы призывавшая под свой купол. А ее хотят сделать поместною, народною, приходскою церковью, ее, кафедрал мира... А вместе с тем заветы царства отданы востоку, восточной церкви, Византии и России. Но как София была создана, когда не было еще разделения церквей, так и возвращена христианскому миру лишь, когда его не будет: как это не понимали наши славянофилы, что нельзя церковной провинции иметь храмом Софию. Единственная церковь должна породить единого Белого Царя, но этот царь есть историческое задание и мечтание востока, которое трагически не удавалось до сих пор, и под развалинами царства рассыпалась и церковь,

за вторым Римом рушится Третий, но воскресает н о в ы й Рим, который в едином древнем Риме получил свои бармы, а Москва только промежуточная точка в пути...». Неудивительно, что, увидев благородные движения турка на молитве в Айя-София, Булгаков понял: «Нет, рано освобождать и воздвигать крест над св. Софией, когда снимаются кресты с наших домашних русских храмов, пусть пока там благочестиво молятся местоблюстители; своими щитами с арабскими молитвами заградившие наши священные изображения» (КД. С. 251, 250).

А ведь подобные мотивы проскальзывают и в «Философии» в многочисленных преображениях разного рода героев. Впрочем, Зданевич и здесь умудряется высокие слова о «России в гробу» или о «гноище Иова» развернуть в метафору, прямое определение перевести в свой любимый «дерьмовый» и «клоачный» регистр.

Для того, чтобы завершить сравнение философемы Софии у о. Сергия Булгакова на фоне «Философии» Ильязда, процитируем еще один небольшой фрагмент, который свяжет воедино и единение церквей, и католико-православные отношения, и даже евразийство с мусульманством. Но, быть может, здесь же мы увидим и истоки «трупной» образности «Философии», разного рода каменных гробов, церковных подвалов, где, наряду с ресторанами и домами терпимости, хранили оружие участники попытки захвата св. Софии. Причем сам захват этот был или оказался в «Философии» едва ли не советской провокацией «Суворова-Суварина».

Глядя на состояние греческой и других поместных церквей, Булгаков приходит к выводу, что греческие священники ближе к муллам, это тот самый восток, о котором мечтали евразийцы. Но русскую церковь он видит церковью европейской. Т. е союзной католикам.

А вот размышления героя «Философии» Триодина, на устах которого пузырилось написанное в романе греческими буквами слово «София»: «Захват русскими Константино-

поля, начиная с Софии, внешнего предлога, чтобы объединить всю эту публику, вам кажется диким предприятием белогвардейского мракобесия и отрыжкою славянофильства? Но не ошибаетесь ли вы еще раз? Не будет ли это в некоторой степени возникновением латинской империи, только без латинян и, по всей вероятности, без империи?» (Ф. С. 457–458).

Издевательства над текстами о. Сергия Булгакова, превращенного, в какой-то из ипостасей, в советского агента — очевидны.

Не мог обойти о. Сергий и мессианский вопрос, связанный с Софией. Для нас это важно, т. к. конец «Философии» являет собой реакцию именно на подобные размышления Вл. Соловьева в «Повести об антихристе» и на, как станет ясно чуть позже, советские споры о т. н. «Враге с Востока». Вот представления о. Сергия Булгакова: «У старообрядцев есть мудрое, как вижу теперь, поверье, что София будет восстановлена в конце мира. Если освободить эту мысль от эсхатологического испуга, ее окрашивающего, то это значит, что София осуществится, станет возможной лишь в полноте христианства, в конце истории, когда будет явлен ее самый зрелый и последний плод, когда явится Белый Царь, и ему, а не «всеславянскому царю» откроет свои врата Царьград, и он воздвигнет Св. Софию, а осветит ее не распутинский ставленник, но вселенский патриарх, папа Римский. И посему история не кончена... (...) Внемлите гласу Св. Софии, ее пророчеству, она не в прошлом, но в будущем, она зов векам и пророчество, история окончится внутренно в Царьграде и лишь тогда станет возможно, без испуга и не от утомления говорить об «эпилоге истории», Соловьев об этом рано заговорил...» (КД. С. 249).

Этот вывод о. Сергия мы цитируем по его дневнику января 1923 г., хотя рассуждения о Св. Софии были очень скоро опубликованы в «Русской мысли» за 1924 г. Таким образом, этот элемент споров о Св. Софии в кругу Братства Святой Софии был Ильязду вполне доступен. Другое дело, на-

сколько исследователи авангарда, читающие его «Философию», готовы поверить в интерес Ильязда к подобного рода публикациям. Однако, как известно, Ильязд был вполне профессиональным византологом с достаточно своеобразными и далеко не ортодоксальными взглядами, которые, как нам представляется, во многом формировались в противостоянии участникам дискуссии о Белом, или общеславянском, Царе, тютчевской политологии Царьграда, волошинским мечтаниям о Славии и т. д. В конце концов, даже если не строить основной вопрос «Философии» так, как это делаем мы (т. е. с учетом достаточно интимных документов Братства Святой Софии или евразийцев), то достаточно внимательный и чуткий, при этом — и информированный, читатель именно религиозно-политической и религиозно-философской эмигрантской печати мог, при некотором желании, построить всю эту схему и из «подручных» материалов. В этом случае наши сопоставления текста «Философии» с достаточно интимными материалами идейных антагонистов Ильязда лишь подтверждают те предположения о содержании идейных споров, отразившихся в романе, которые в ином случае были бы лишь нашими собственными ощущениями от подтекста «Философии». Представленные же здесь документы дают возможность уверенно говорить именно о «философском» содержании романа тифлисского авангардиста, русофоба и крайнего федералиста Ильи Зданевича.

Однако «заговорил» упомянутый о. Сергием Булгаковым софиолог Владимир Соловьев в «Краткой повести об антихристе» не совсем о Константинополе, а об Иерусалиме. И еврейско-иудейский элемент всей интересующей нас истории был у него очень даже важным. Ведь эсхатологический процесс невозможен в христианстве без потомка ветви Давидовой. Соответственно, мы не можем здесь пройти и мимо отражения у Булгакова еврейского вопроса.

Прежде всего интерес представляет для нас даже простое описание о. Сергием ситуации на кораблях, которые

доставили его в Константинополь. Описывая ситуацию 1922 г. о. Сергий дает картину, существенно отличающуюся от той, которую приводит Ильязд. Никаких пароходов, полных стоячих или качающихся трупов, никаких тотальных эпидемий и т. п. Вот эта картина при подходе к карантину Константинополя: «Наш пароход, полный эмигрирующих евреев, печальных, карикатурных, но старозаветных и симпатичных, тотчас вступил в сношения с другим пароходом, стоявшим на рейде из Румынии: он был полон евреев, переселявшихся в Палестину. У нас тоже оказался ревнитель этого дела, начался разговор на древне-еврейском языке, а затем многочисленный, хотя и не очень стройный хор с того парохода долго пел свои национальные песни, и с гаснущим днем тихо гасли слова песни, Господи, как все это поразительно: из большевистской палестины в эту Палестину. И всюду они! А на следующий день к ним явились свои из Константинополя, затем еврейское общество прислало подарки (уделило и нам, — анекдот!), и здесь они — свои. Какая всепроницаемость, какая нерастворимость у этого народа: едут — старики и дети, зимой, в Америку и Палестину, уверенные в себе, не теряющиеся, шумные, смешные и трогательные. Избранный народ, вместе и отверженный, и sacer в двойном смысле слова» (КД. С. 241). Чуть позже, когда пришло время после карантина спускаться на берег, то вновь, к удивлению Булгакова, им помогали евреи: «Помощь оказали опять евреи, их комитет будет нас высаживать, одиноких и сирых, беззащитных. Здесь на каждом шагу видишь и убеждаешься, какие это мировые силы и какие провинциалы мы, русские по сравнению с ними!» (КД. С. 243).

Эти личные впечатления о. Сергия несколько противоречат активной работе героя «Философии» Руслана-Соломона (не забудем — Храмостроителя), но в данном воплощении Митридата и Глеба (Ф. С. 262) в христианской ИМКе, однако в письмах Филиппу Прайсу мы упоминания о еврейской благотворительности в Константинополе встречаем. Кроме

всего прочего, образ Ильязда в романе, который ведет переговоры с любыми нужными сторонами для решения своих дел, есть смысл сопоставить с деятельностью однорукого еврейского героя Трумпельдора все в той же Ялте и Крыму с Симферополем, где он занимался как раз отправкой евреев в Палестину. Не исключено, что кого-то из его последователей и встретил о. Сергий на своем корабле.

Однако было бы несправедливо не сказать, что оставил о. Сергий и куда более жесткие воспоминания о евреях и их роли в его жизни. В частности, в связи с высылкой из Советской России. 20.09.1923 г. уже в Праге о. Сергий записывал: «Итак, минул год с того дня, когда в солнечный летний день явился ко мне часа в 3 еврей Израилев в сопровождении агента и предъявил ордер на обыск и арест», и чуть позже, 24.09/6.10, по тому же поводу: «...сапожник Сидоренко был тяжеловесный совопросник (...) Между прочим он обладал неподражаемым комизмом, когда рассказывал, как он шил заведомо негодные сапоги своему ворогу, его арестовавшему (тому самому Израилеву, который и меня арестовывал). (...) Яшка в красной шапке — молодой и развращенный, но умный и остроумный парень, из евреев, очевидно, прямо не выходил из камеры. А он-то именно и был сотрудником. Он рассказывал о прошлом, ругал Израилева, за его еврейскую вражду к нашей вере, рассказывал, что за моей квартирой было наблюдение»[13].

И еще один отрывок, позволяющий понять преамбулу Ильязда к главе о встрече с «неопалимовцами» не из уст какого-нибудь случайного лица, а прямо из первых уст о. Сергия: «09.22.10.1923. Вчера была годовщина как меня повезли из Ялты, а сегодняшний день я провел в Севастополе (...) На вокзале была публика курьерских поездов. На газетной

[13] Козырев А.. Голубкова Н. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] (Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М. 1998. С. 152, 170 (Далее: ПД. С...).

вырезке мерзкие и подлые коммунистические морды. Почти без исключения жидовские. Я был усажен в вагон с нумерованными местами. (...) Вагон был полон возвращающимися «партработниками», жидами без исключения. Все они горланили, безбожно уродуя русскую речь, ругались между собою, скандалили, предъявляли друг другу документы, запугивали. Зрелище гнусное, отталкивающее, безобразное и до последней степени тоскливое. ... меня не замечали. Начался соответствующий, по-жидовски наглый и гнусный разговор. Жиды сладострастничали, что Россия их, и издевались над верой в Бога. Какой-то рыжий жид на замечание подвыпившего и развеселого проводника «слава Богу» ответил: «Богов нету теперь, с Врангелем уехали». Но проводник не дал себя в обиду: «как же уехали? И Моисей уехал?» «Да, и Моисей уехал», не унимается жид. «А кто же теперь, Аарон, что ли остался?» — А теперь Лев Моисеич (кажется так, очевидно, Троцкий) в Москве сидит, — наглстовал жид. Но проводник снова повторял про Моисея и Аарона. На меня никто не обращал внимания. Наглое жидовство торжествовало, а меня, христианскую парию, везли неизвестно на что...».

Контекст, связанный с именем Троцкого, незримо присутствует и в «Философии», равно как и целая глава о теориях будущей России М. А. Волошина, чьи «Стихи о терроре» вспоминает о. Сергий Булгаков. В дальнейшем о. Сергий встретит и относительно симпатичного ему еврея, такого же узника, как и он сам, но даже русский чекист-расстрельщик, создававший героические мифы о подвигах Красной армии, ближе своей смердяковщиной и карамазовщиной Булгакову, чем евреи, ему же и помогавшие[14].

В любом случае, имеем ли мы дело с конкретными источниками, почему-либо ставшими доступными Ильяз-

[14] О дальнейшей судьбе нашего героя см.: Колеров М. С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003. [6], М., 2004. С. 598–604.

ду, либо ему вполне хватало не всегда известного нам круга общения в религиозно-философских, евразийских или просоветских кругах, многочисленные обертоны бесед «неопалмовцев» четко указывают на круг Братства Святой Софии, некоторые размышления евразийцев (в частности, о т. н. масонстве и католицизме, в нашем случае — о. Сергия и противостоявшего ему Н. С. Трубецкого)[15]. Но, в любом случае, мы имеем дело действительно с философией и ее рецепцией, а не с низовым антисемитизмом солдат и офицеров. И все-таки, если контекст «Философии» связан с софиологией Вл. Соловьева, что для нас неизбежно и очевидно, то мессианская роль евреев в эсхатологическом процессе должна найти свое отражение и в романе Ильязда.

Центральной фигурой всей этой «мистической» конструкции оказывается некий еврей-каболист Озилио, который пытается разгадать некую теорему еврейского мистика, мудреца и астролога Ибн-Эзры и при этом понять, что произойдет при схождении Юпитера и Сатурна. Нам неизвестно, какими источниками пользовался Ильязд, однако, как и в предыдущем случае, лучше обратиться к первоисточнику, который, как представляется, позволит нам увидеть ту мистическую составляющую, которую должно обеспечить «Философии» включение в роман этого персонажа.

Исходя из природы Сатурна и Юпитера[16] Ибн-Эзра после всех вычислений, которые и упоминает в «Философии» Ильязд, кратко формулирует «Жребий Сатурна» и «Жребий Юпитера».

«Возьми расстояние, что между местом Сатурна и градусом Жребия Счастья, и {прибавь} к Восходящему градусу. Там будет Жребий. Этот жребий указывает на глубину

---

[15] Отметим проницательность первопубликаторов «Философии», которые заметили, что организации типа «неопалимовцев» были среди бывших врангелевцев в Белграде» (Ф. С. 764).

[16] Аврагам Ибн-Эзра. Начало мудрости. Книга обоснований. Запорожье — Иерусалим — Москва. 5769–2009. С. 219–230 (Сатурн), 231–236 (Юпитер).

{мысли}, возделывание земли, потерю, воровство, нищету, заключение, плен и смерть.

Днем возьми расстояние между Жребием Сокрытого и Юпитером и прибавь к Восходящему [градусу] — там будет Жребий. Ночью, наоборот. Этот Жребий указывает на правду, благодеяние, мудрость, величие, доброе имя и богатство»[17].

Пожалуй, этих сведений достаточно для того, чтобы не продолжать астрологические аналогии, которые явно использует в своем сюжетосложении Ильязд. Их каждый может найти в упомянутой книге Ибн-Эзры. Или на страницах «Философии» (Ф. 416–417).

Теперь нам остается обратиться к заключительным эпизодам «Философии», которые посвящены некоему советскому ветру, дующему явно с Запада. Если наша идеологическая хронология романа верна, то здесь мы имеем дело уже с 1928–1929 г. И сам Ильязд дает нам понять, о чем идет речь. Правда, следы его едва видны и требуют внимания непредвзятого читателя. Так, говоря о море, Ильязд пишет: «Добраться до островов, т. е. преодолеть добрых двадцать километров, да еще такого непоседливого моря, как Мраморное, — это предприятие, требующее целой ночи, и действительно, день уже настал, когда лодка с Суваровым и Ильяздом была в виду Халки» (Ф. С. 452).

Остановимся здесь и вспомним, что на Халки (греческое название турецкого острова Хейбелиада, одного из Принцевых островов в Мраморном море неподалеку от Стамбула) связано и с Халкидоном, где был т. н. Халкидонский Собор — Четвертый Вселенский Собор, созванный в 451 году императором Маркианом по согласию с папой Львом I в Халкидоне (совр. Кадыкёй, район современного Стамбула) по поводу ереси Евтихия — монофизитства. Этот намек заставляет вспомнить и то, что жертвы недавнего 1915 г. турецкого геноцида — армяне были и являют-

---

[17] Там же. С. 395–386.

ся как раз монофизитами. Но Ильязд еще хитрее. Он продолжает нанизывать одни смыслы на другие. Так, в 1929 г. именно на Принцевых островах оказался высланный из СССР Лев Троцкий. И тут начинает «играть» странная фамилия Суваров, соединяющая в себе Суворова и Суварина. Странным образом, оба они оказываются связаны и через Троцкого, и через Константинополь. Начнем с исторического полководца Суворова: «В конце 1792 г. Суворов был назначен командующим войсками в Екатеринославской губернии, Крыму и присоединенных пограничных с Турцией районах. Крайне напряженная международная обстановка заставляла считать весьма реальным вооруженное выступление Турции, стремившейся вернуть себе утраченные ею по Кючук-Кайнарджийскому и Ясскому договорам области.

Целью русской политики в случае возникновения новой вооруженной борьбы с Турцией являлось нанесение последнего решительного удара, который сделал бы невозможным повторение 1711 г. и утрату того, что было достигнуто в результате русско-турецких войн 1768–1774 и 1787–1791 гг. На этой основе и был составлен Суворовым в конце 1793 г. в Херсоне план войны с Турцией. Как можно предполагать на основе одного места текста плана, он был разработан по указанию Екатерины II (хотя Петрушевский считает наоборот, что план был составлен Суворовым по своему почину, а затем затребован узнавшей о нем Екатериной)

Сущность плана в самых общих чертах сводится к тому, чтобы в течение двух кампаний путем совместных действий армии и флота проникнуть от рубежа Днестра (русско-турецкой границы того времени) до Константинополя, сломить сопротивление полевой армии противника и взятием Константинополя покончить полностью с его вооруженными силами. Силы русской сухопутной армии, выставляемой на Дунайско-Балканском театре военных действий (с десантными войсками гребной флотилии), определяются Суворовым в 60 000 человек к моменту открытия воен-

ных действий, а в дальнейшем должны быть увеличены до 100 000 человек. Для обороны Крыма, Кинбурна и линии Кубани оставляются силы численностью около 15 000 человек; кроме того, выделяется еще Кавказский корпус, численность которого в плане не указана»[18].

Но это дела давно минувших дней, хотя они и связаны напрямую с проблемой захвата Россией Константинополя. А вот и Суварин, не столько связанный с этой проблемой, сколько связанный с Л. Д. Троцким, который, как сообщает даже Википедия (Суварин): «Был одним из основателей Французской коммунистической партии, входил в её руководство. Делегат 3-го конгресса Коминтерна, член Исполкома Коминтерна, — в это время жил, в основном, в Москве. В 1924 поддерживал Троцкого против Сталина, был снят со своих постов в Коминтерне. Вернулся во Францию.

В 1925 издавал «Bulletin Communiste», организовал марксистско-ленинский коммунистический кружок. В 1927 разошёлся с Троцким по ряду вопросов. В частности, Суварин считал систему, существовавшую в СССР, государственным капитализмом, в то время как Троцкий — «деформированным рабочим государством». А в 1929 г. Троцкий все еще переписывался с ним из все того же Константинополя, причем письмо это публиковалось в «Бюллетене оппозиции большевиков-леницев», т. е. могло быть легко известно Ильязду[19], так же, впрочем, как и все обстоятельства следующего эпизода, которые отразились в продолжении цитированного абзаца «Философии»: «Всю ночь продолжалось оное плаванье. Разбуженные советским ветром волны шевелились, переливались и сталкивались, и лодчонка, взлетев на гребень, замирала в высотах, а потом расходились, и в невыносимую глубину стремительно падали Ильязд и Суваров. Подымая воду, ветер крутил ее и с размаху

[18] http: //www. bibliotekar. ru/otechestvo-1/9.htm

[19] Троцкий — Суварину 25 апреля 1929 г. Константинополь. http://magister.msk.ru/library/trotsky/trotm244.htm

ослеплял пловцов, и тогда один из лодочников нагибался и половинкой арбуза, лишенной розовой мякоти, делал вид, что вычерпывает набежавшую воду. Море жаловалось».

Здесь текст цитатен насквозь. А «Море жаловалось» — прямой отсыл к Максиму Горькому и его «Мальве» из «сказок об Италии»: «Море — смеялось.

Под легким дуновением знойного ветра оно вздрагивало и, покрываясь мелкой рябью, ослепительно ярко отражавшей солнце, улыбалось голубому небу тысячами серебряных улыбок. В глубоком пространстве между морем и небом носился веселый плеск волн, взбегавших одна за другою на пологий берег песчаной косы. Этот звук и блеск солнца, тысячекратно отраженного рябью моря, гармонично сливались в непрерывное движение, полное живой радости. Солнце было счастливо тем, что светило; море — тем, что отражало его ликующий свет.

Ветер ласково гладил атласную грудь моря; солнце грело ее своими горячими лучами, и море, дремотно вздыхая под нежной силой этих ласк, насыщало жаркий воздух соленым ароматом испарений. Зеленоватые волны, взбегая на желтый песок, сбрасывали на него белую пену, она с тихим звуком таяла на горячем песке, увлажняя его».

И далее, «розовая мякоть арбуза», которой тот «лишен», отсылает нас к Маяковскому («Флейта-позвоночник»):

Но мне не до розовой мякоти,
которую столетия выжуют.
Сегодня к новым ногам лягте!
Тебя пою,
накрашенную,
рыжую.
Может быть, от дней этих,
жутких, как штыков острия,
когда столетия выбелят бороду,
останемся только
ты

и я,
бросающийся за тобой от города к городу.
Будешь за́ море отдана,
спрячешься у ночи в норе —
я в тебя вцелую сквозь туманы Лондона
огненные губы фонарей.

А уж «накрашенная-рыжая» в сочетании с головами утопленников, штормом и т. д. ведет к Стеньке Разину, который «За борт ее бросает в набежавшую волну», как «бросали» футуристы «Пушкина с корабля современности». Впрочем, и Разин-Маяковский сам просится в контекст «Философии» 1930 г. — года смерти поэта:

Да!
Затравленным зверем над миром выстою.

Не уйти человеку!
Молитва у рта, —
лег на плиты просящ и грязен он.
Я возьму
намалюю
на царские врата
на божьем лике Разина.

Солнце! Лучей не кинь!
Сохните, реки, жажду утолить не дав ему, —
чтоб тысячами рождались мои ученики
трубить с площадей анафему!

И когда,
наконец,
на веков верхи став,
последний выйдет день им, —
в черных душах убийц и анархистов
зажгусь кровавым видением!

Светает.
Все шире разверзается неба рот.
Ночь
пьет за глотком глоток он.
От окон зарево.
От окон жар течет.
От окон густое солнце льется на спящий город.

Святая месть моя!
Опять
над уличной пылью
ступенями строк ввысь поведи!
До края полное сердце
вылью
в исповеди![20]

Но и это не все. Горький здесь в 1930–1931 годах на морском советском ветру появился совсем не случайно. В том самом 1931 году автор «Песни о Буревестнике» вступил в дискуссию с имяславцем А. Ф. Лосевым относительно его запрещенной книги «Дополнения к "Диалектике мифа"». Лосев был уже арестован, а Горький критиковал его со стра-

[20] Уж о месте Маяковского-Лаврентия в «Восхищении» Ильязда мы после статьи Миливойе Йовановича и не говорим: «Восхищение» Зданевича-Ильязда и поэтика «41°», первоначально опубликованная в сборнике «Заумный футуризм и дадаизм в русской культуре». Bern etc., 1991, с. 166–207, и затем перепечатанная в книге М. Йовановича «Избранные труды по поэтике русской литературы». Белград, 2004, с. 265–295. Хотя и отметим, что имя Лаврентий может быть мотивировано нападками на Маяковского поэтов-конструктивистов и, особенно, Ильи Сельвинского, который писал, сравнивая автора «Хорошо!» с поэтом-***лауреатом*** Робертом Саути: «Маяковский! Вы поэт, ***венком лавровым*** увенчанный, и Между поэтов туз» («Пушторг»), где, кстати, есть и главы о Волошине, Крыме и Константинополе. См.: Кацис Л. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2004 (Боб Саути по указателю).

ниц «Правды» и «Известий» 12.12.1931, причем спор в статье Горького «О борьбе с природой» шел на текстах Владимира Соловьева типа «Враг с Востока», песчаного ветра, уничтожавшего все живое с Востока, в отличие от советского ветра с Запада, уничтожающего Константинополь. Это, конечно, заставляет предположить, что книга писалась и чуть позже предполагаемой даты ее завершения 1930 г. Однако многие нужные нам аспекты Софии Премудрости в сравнении с идеями о. Павла Флоренского, поэта-визионера Вяч. Иванова и даже М. Лермонтова на фоне моря есть в самой «Диалектике мифа»: «Созерцаемая как произведение божественного творчества, как первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога, как выступающая вперед навстречу свету тьма ничтожества, т. е. созерцаемая от Бога по направлению в ничто, София зрится голубою или фиолетовою. Напротив, созерцаемая как результат божественного творчества, как неотделимое от божественного света, как передовая волна божественной энергии, как идущая преодолевать тьму сила Божия, т. е. созерцаемая от мира по направлению к Богу, София зрится розовою или красною, розовою или красною она зрится как образ Божий для твари, как явление Бога на земле, как та «розовая тень», которой молился Вл. Соловьев. Напротив, голубою или фиолетовою она зрится как мировая душа, как духовная суть мира, как голубое покрывало, завесившее природу. В видении Вяч. Иванова — как первооснова нашего существа в мистическом погружении взора внутрь себя: душа наша — как голубой алмаз. Наконец, есть и третье метафизическое направление — ни к свету, и ни от света, София вне ее определения или самоопределения к Богу. Это тот духовный аспект бытия, можно сказать, райский аспект, при котором нет еще познания добра и зла. Нет еще прямого устремления ни к Богу, ни от Бога, потому что нет еще самых направлений, ни того, ни другого, а есть лишь движение около Бога, свободное играние перед лицом Божиим, как зелено-золотистые змейки у Гофмана, как Левиа-

фан, «его же создал Господь ругатися (т. е. игратися) ему», как играющее на солнце — море. И это тоже София, но под особым углом постигаемая. Эта София, этот аспект Софии зрится золотисто-зеленым и прозрачно-изумрудным. Это — тот аспект, который мелькал, но не находил себе выражения в первоначальных замыслах Лермонтова. Три основные аспекта первотвари определяют три основные цвета символики цветов, остальные же цвета устанавливаются в своем значении как цвета промежуточные. Но каково бы ни было многообразие цветов, все они говорят об отношении хотя и различном, но одной и той же Софии к одному и тому же небесному Свету. Солнце, тончайшая пыль и тьма пустоты в мире чувственном и — Бог, София и Тьма кромешная, тьма метафизического небытия в мире духовном — вот те начала, которыми обусловливается многообразие цветов как здесь, так и там при полном всегда соответствии тех и других друг другу»[21]. А сама история спора Горького с Лосевым о «Враге с Востока» нами давно проанализирована специально[22].

Завершается же вся эта мистерия славословием Ленину, Кремлю, призывами разрушить храмы и т. п.: «Ленинград! Он был, наконец, перед Ильяздом, великий город, вызванный к жизни волею северного философа. Наброшенный, вместо холодных берегов, на теплые, переместивший ось советских держав на юг[23], передовой пост наступления, давно жданного на юг и запад. (...) «А София? — подумал Ильязд. — София тоже исчезла?» — спросил он себя с затаенной надеждой и облегчением. Если так, то уже это одно оправдывает великолепно Ленина. Разумеется, переделывать го-

[21] Лосев А. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». («Философское наследие». Т. 130). М. 2001. С. 74–75.

[22] Кацис Л. А. Ф. Лосев. В. С. Соловьев. Максим Горький. (Ретроспективный взгляд из 1999 года) // Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература. М. 2000. С. 548–596.

[23] Ср. с проанализированными в другом месте идеями Максимилиана Волошина.

рода — это достойно уважения. Но прежде всего надо снять Кремль, разрушить соборы, уничтожить всю эту архитектурную рухлядь, которая давит, которая мешает жить, которая ему, Ильязду, мешала жить в течение года, почему он и прозевал и Макара Триодина, и работу философов, и то, как в ночи под землей они сторожили этот великий и новый советский город, увенчанный вместо царя именем Ленина» (Ф. С. 467).

В сущности, в 1929–1931 (?) гг. подобный конец политико-литературных сочинений был не редок. Так, сценарий Осипа Брика, ставший основой «Потока Чингисхана» Н. Пудовкина, кончался принесением грамоты на владение Монголии к стенам Кремля[24]. А сам этот сюжет был со всей очевидностью «Трестовско»-евразийским, как и «Пушторг», равно как и музыкальное сочинение евразийца Дукельского «Конец Санкт-Петербурга»[25], отсылавшее к тому же Пудовкину.

Вообще говоря, роман Ильязда, полный далеко не простых философских контекстов, пронизан и цитатами из русского авангарда. Кому-то может показаться, что заумник Ильязд своим сложнейшим сочинением изменил идеалам авангардной юности и стал из «будущника» «прошляком». Однако это совсем не так. Вспомним его пенталогию «Аслаа абличье», где для понимания даже просто сюжетов надо знать и Апулея, и историю дела Бейлиса, и политическую ситуацию на Балканах в Первую мировую войну, и проблемы карпато-русских отношений и т. д., и т. п. В конце концов, и многочисленные смены личин героев «Философии», т. е. смены «лица обличья», явно восходят к играм заумного периода. В принципе, сейчас можно было бы в порядке семиотического эксперимента написать «шестую» заум-

[24] Кацис Л. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2004. С. 419–437.

[25] Вишневецкий И. Г. «Евразийское уклонение» в музыке 1920–1930-х годов: история вопроса. — М.:, 2005.

ную «Дра», назвав ее, например «Острафа — Бзы-Пзы-Флзфы-Кнстпы», только надо ли это? Ведь Дух живет, где хочет и «какк» хочет, даже если это и футуристический (бзыпзы) — Дух разрушения. И это лишний раз говорит о том, что авангард остается авангардом в любом облике, тем более, в чисто «Философском» смысле!

Коре Юхан Мьёр

Будущее прошлого: к истории понятия «русская идея»

В этой работе анализируется «русская идея», причем не как «основная проблема русской мысли» или «феномен русской культуры», а как понятие с теоретической позиции «истории понятий» (*Begriffsgeschichte*), созданной немецким теоретиком Райнхартом Козеллеком и его коллегами[1]. История понятий фокусируется не только на семантических трансформациях и сдвигах во времени и пространстве (или на «одновременности неодновременности», *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), но и на так называемой темпоральности (*Verzeitlichung*) языка, при которой образуются новые «исторические понятия» (или старые получают новые смыслы, становясь «историческими»). Для таких исторических понятий характерна ориентированность на будущее. Согласно Козеллеку, процесс темпорализации понятий происходил в период 1750–1850 гг., охарактеризованный им как «переломное время» (*Sattelzeit*), когда возникали новые «понятия, устремленные в будущее» (*Zukunftsbegriffe*), кото-

[1] Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / Hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Stuttgart, 1972–1997.

рые становились не только индикаторами, но и факторами политических и социальных изменений. Они обозначали новые социально-политические проекты будущего. Как показала прежде всего французская революция 1789 г., политические ожидания в этот период устремлялись все больше в будущее, а значит, все меньше опирались на опыт прошлого, и эти процессы зримо отражались в новых «исторических понятиях» переломного времени[2].

Русское Sattelzeit?

Далее мы показываем, что «русская идея» возникла именно как темпорализованное понятие будущего. Но время его возникновения (начало 1860-х гг.) ставит вопрос о том, можно ли применить понятие «переломное время», границы которого отчетливо обозначены Козеллеком, к другим периодам, по крайней мере когда речь идет о других, не западноевропейских странах или культурах? Если сам Козеллек считает 1750–1850 гг. универсальным «переломным временем», то в недавно вышедшем сборнике «Понятия о России» Петровское время (имперский период) в целом рассматривается как своего рода русское *Sattelzeit*[3]. Здесь мы не можем

[2] См.: *R. Koselleck*. Einleitung // Op. cit. Bd. 1. S. XIII–XXVI; переработанный, расширенный вариант: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte // Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichticher Zeiten. Frankfurt am Main, 1979. Более поздняя статья Козеллека «Sozialgeschichte und Begriffsgechichte» (1986) (опубликована на русском языке в сборнике «Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века: Сб. науч. трудов / Ред. Н. Е. Копосов. СПб., 2006) является другой работой, а не «позднейшей версией» первой, вопреки утверждению Николая Копосова во введении к указанному изданию (с. 10).

[3] Понятия о России: К исторической семантике имперского периода / Ред. А. Миллер, Д. Сдвижков, И. Ширле. М., 2012. Т. 1. С. 32–33. Следует при этом иметь в виду, что история понятий у Козеллека (по крайней мере в «Geschichtliche Grundbegriffe») не претендует на роль глобальной истории, а представляет собой именно историю немецкого социально-политического языка (ср. подзаголовок словаря).

обсуждать эту тему более подробно, но подчеркнем, что как раз эпоха «великих реформ», в которую начинается история понятия «русская идея», действительно представляет собой «переломное время» в русской истории, когда образовывались новые русские понятия, направленные в будущее, что было обусловлено, в свою очередь, новым русским национализмом, возникавшим в начале царствования Александра II.

Главной причиной возникновения этого нового национализма является, согласно Андреасу Реннеру, отмена цензуры по окончании Крымской войны (1853–1856), что сделало возможной новую русскую общественность (*Öffentlichkeit*, *public sphere*), т. е. среду, в которой тему России стали обсуждать как *национальную*, касающуюся не только государства и империи, но прежде всего русского народа и «народности»[4]. Новый русский национализм подпитывался, далее, с одной стороны, энтузиазмом по отношению к реформам, а с другой — «польским вопросом». Отсюда видно, что возникновение национализма и в России было связано именно с модернизацией.

В противоположность имперской идеологии, в которой центр (метрополия) достаточно отчетливо отличается от периферии (колонии), национализм ориентирован на *интеграцию* и *национальное сплочение*[5]. Если имперская политика

---

[4] См.: *A. Renner*. Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich 1855–1875. Köln, 2000; *Id*. Defining a Russian Nation: Mikhail Katkov and the «Invention of National Politics» // Slavonic and East European Review. 2003. Vol. 81. № 4. О русском национализме этого периода см. также: *O. Maiorova*. From the Shadow of the Empire: Defining the Russian Nation through Cultural Mythology, 1855–1870. Madison, Wis., 2010; и рецензии: *К. Боленко*. У истоков мифологии русского национализма // Новое литературное обозрение. 2013. № 120; *М. Долбилов*. Из тени империи — к свету нации? // Там же.

[5] В дополнение к работам Реннера и Майоровой см.: *A. Kappeler*. Ruβland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. München, 2008. С. 200; *S. Kaspe*. Imperial Political Culture and Modernization in the Second Half of the Nineteenth Century // Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930 / Ed.

основана на идее о существенных различиях между народами, управляемыми империей, то национальная политика исходит из идеи о фундаментальном единстве ее членов и народов[6]. Важной целью национализма является гомогенизация (в нашем контексте — империи). Следует отметить, впрочем, что русский национализм XIX в. — довольно сложный феномен, и в рамках национальной парадигмы «Россия» интерпретировалась по-разному, от отождествления ее с целой империей (как «империя-нация»), например у Михаила Каткова, до более или менее четкого отличения русской нации от остальных частей империи[7].

Наглядный пример репрезентации России как интегрированной страны (или даже «нации», хотя это слово здесь не употребляется) мы находим в книге Николая Данилевского «Россия и Европа», во второй главе которой «Россия» определяется как «естественная область». Согласно Марку Бэссину, это первое существенное определение России, которое отходит от традиционного имперского разделения периферии и центра, введенного в России историком Василием Татищевым в начале XVIII в.[8] Разумеется, Данилевский во многом империалист: критикуя европейское понимание русской экспансии как завоевания и колонизации, он считает, напротив, что русская история была «естественным», «органическим» процессом мирного и ненасильственного роста. Несомненно, мы имеем здесь дело с асимметрией (по Козеллеку):

by J. Burbank, M. von Hagen, A. Remnev. Bloomington, Ind., 2007. P. 466.

6 *P. A. Blitstein*. Nation and Empire in Soviet History, 1917–1953 // Ab Imperio. 2006. № 1. P. 201.

7 Последнюю форму русского национализма недавно анализировал прежде всего Алексей Миллер: *А. Миллер*. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000; *Его же*. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., 2008. О национализме М. Н. Каткова см. работы Реннера (прим. 4).

8 *M. Bassin*. Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // Slavic Review. 1991. Vol. 50. № 1. P. 9.

нерусские народы империи вряд ли приняли бы версию русской истории, предложенную им Данилевским[9]. При всем империализме подхода Данилевского он вместе с тем и националистичен, поскольку предвидит возникновение новой, совершенно *интегрированной* России.

Социально-политический отзвук этой новой версии русской истории и географии мы находим в последней главе книги Данилевского. Если в самом начале книги он казался сильно разочарованным результатами Крымской войны и враждебностью Европы к России, то заключение его работы дышит энтузиазмом, внушенным недавними реформами:

> «Только теперь наступает исторический момент для начала этого культурного развития; ибо только с освобождением крестьян положено начало периоду культурной жизни России, закончившей этим государственный период своей жизни, существенное содержание которого (заметили мы выше) заключается именно в ведении народа от племенной воли к гражданской свободе путем политической дисциплины»[10].

Это сделает в свою очередь возможным появление славянского культурно-исторического типа, или славянской цивилизации. «Цивилизация» у Данилевского является как раз понятием, устремленным в будущее, поскольку в настоящем (Данилевского) видны только «задатки» славян (и прежде всего русских) во всех четырех «разрядах культурной деятельности», способствующих развитию всех цивилизаций. Тем не менее именно на этих *задатках* (весьма важный термин заключительной части его работы), а не на фактических

---

[9] О такого рода асимметричности см.: *R. Koselleck*. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe // Id. Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichticher Zeiten. Frankfurt am Main, 1979.

[10] *Н. Я. Данилевский*. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 430.

опытах и достижениях основаны его *ожидания* относительно предстоящего возникновения славянской цивилизации:

> «Обращаюсь теперь к миру славянскому, и преимущественно к России как единственной независимой представительнице его, с тем чтобы рассмотреть результаты и задатки еще начинающейся только его культурно-исторической жизни, с четырех принятых точек зрения: религии, культуры, политики и общественно-экономического строя, дабы таким образом уяснить хотя бы в самых общих чертах, чего вправе мы ожидать и надеяться от славянского культурно-исторического типа, в чем может заключаться особая славянская цивилизация, если она пойдет по пути самобытного развития?»[11]

«Россия и Европа» включает обзор мировых цивилизаций прошлого и настоящего (в том числе современной, господствующей «германо-романской»). А «славянская цивилизация» только предвидится Данилевским — это действительно понятие, обращенное в будущее. Она не имеет параллелей ни в прошлом, ни в настоящем, ведь самая до сих пор развитая цивилизация, Европа, отличается только в областях политики и культуры. И хотя Данилевский в начале книги резко отвергал идею об «общечеловеческой цивилизации», он исходил, тем не менее, из гегельянского представления о всемирной истории, которая развивается с Востока на Запад и в конце концов приведет к становлению славянского мира[12]. Это история «прогресса»[13]. Вера Данилевского в славянско-русское будущее означает, что оно и в географическом, и в социально-политическом отношениях существует скорее в потенции, чем в реальности[14].

---

[11] Там же. С. 407.

[12] См.: *D. Uffelmann*. Die russische Kulturosophie: Logik und Axiologie der Argumentation. Frankfurt am Main, 1999. S. 272.

[13] *Н. Я. Данилевский*. Цит. соч. С. 405.

[14] *S. Kaspe*. Op. cit. P. 481.

Достоевский

Итак, в эпоху 1860-х гг. Россия полна ожиданий, каких не знали прошлые поколения. Если славянофил Иван Киреевский относил «русское просвещение» прежде всего к прошлому, поскольку оно уже было реализовано, хотя это и не вполне очевидно в настоящем, то Данилевский проецировал славянскую цивилизацию на будущее[15].

Понятие «русская идея», как употребил его Федор Достоевский в январе 1861 г., тоже направлено в будущее, основано на ожиданиях, связанных с предстоящим решением «крестьянского вопроса»[16]. Журнал «Время», издававшийся М. М. Достоевским и редактировавшийся обоими братьями, задумывался как новый орган будущей, объединенной России. Свою эпоху Достоевский считал «в высшей степени замечательной и критической» по причине предстоящего «переворота», который, по мнению писателя, станет самым значительным событием русской истории с тех пор, как Петр I преобразовал Россию. У него появилась надежда, что в результате отмены крепостного права произойдет

---

[15] Ср.: *C. Evtuhov*. Guizot in Russia // The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe, 1789–1991 / Ed. by C. Evtuhov, S. Kotkin. Lanham, Md., 2003. Согласно Евтуховой, «просвещение» у Киреевского (и Чаадаева) соответствует *civilisation* у Гизо. Об употреблении понятия «цивилизация» до Данилевского (как правило, в единственном числе) см.: *W. S. Kissel*. Im Zeichen der Ambivalenz: Zur Geschichte des russischen Begriffs «civilizacija» im frühen 19. Jahrhundert // Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit / Hrsg. von P. Thiergen. Köln, 2006; *М. В. Велижев*. Цивилизация и средний класс // Понятия о России: К исторической семантике имперского периода / Ред. А. Миллер, Д. Сдвижков, И. Ширле. Т. 1. М., 2012.

[16] Это было первое появление «русской идеи» в общественном дискурсе; впервые же Достоевский употребил это понятие, кажется, в 1856 г. в письме к Аполлону Майкову, см.: *J. Scanlan*. Dostoevsky the Thinker: A Philosophical Study. Ithaca, N. Y., 2002. P. 198; также: *Ф. М. Достоевский*. [Письмо к А. Н. Майкову 18 янв. 1856] // Его же. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Л., 1985. Т. 28. Кн. 1. С. 208.

> «слитие образованности и ее представителей с началом народным и приобщение всего великого русского народа ко всем элементам нашей текущей жизни, — народа, отшатнувшегося от Петровской реформы еще 170 лет назад и с тех пор разъединенного с сословием образованным, жившего отдельно, своей собственной, особенной и самостоятельной жизнью»[17].

Как видно из приведенной цитаты, «народ» не входит в «общество», и целью исторического процесса является их воссоединение[18].

Это воссоединение произойдет, уверен Достоевский, «мирно и согласно», в отличие от Европы, где царствует враждебность между сословиями. Ведь Петровские реформы показали, что «мы не Европа, и у нас не будет и не должно быть победителей и побежденных»[19]. Охарактеризовав вестернизацию России как «разъединение с народом», Достоевский видит задачу русского общества в том, чтобы вернуться к «почве». Но встреча с Европой была важнейшим уроком, напоминает он читателям: «Мы не отказываемся от нашего прошедшего: мы сознаем и разумность его. Мы сознаем, что реформа раздвинула наш кругозор, что через нее мы осмыслили будущее значение наше в великой семье всех народов»[20]. И если Достоевский призывает общество вернуться к почве, это возвращение, в свою очередь, означает для него новое обращение к остальному миру:

---

[17] *Ф. М. Достоевский*. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год // Его же. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Л., 1978. Т. 18. С. 35.

[18] Ср.: *N. Knight*. Was the Intelligentsia Part of the Nation? Visions of Society in Post-Emancipation Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2006. Vol. 7. № 4. В 1860-е гг. слово «интеллигенция» еще не использовалось в русском социально-общественном языке; в «Пушкинской речи» (1880) Достоевский ввел понятие «интеллигенция» как взаимозаменяемое со словом «общество».

[19] *Ф. М. Достовеский*. Объявление о подписке... С. 36.

[20] Там же. С. 36–37.

> «Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности. Недаром же мы говорили на всех языках, понимали все цивилизации, сочувствовали интересам каждого европейского народа, понимали смысл и разумность явлений, совершенно нам чуждых. Недаром заявили мы такую силу в самоосуждении, удивлявшем всех иностранцев. Они упрекали нас за это, называли нас безличными, людьми без отечества, не замечая, что способность отрешиться на время от почвы, чтоб трезвее и беспристрастнее взглянуть на себя, есть уже сама по себе признак величайшей особенности; способность же примирительного взгляда на чужое есть высочайший и благороднейший дар природы, который дается очень немногим национальностям»[21].

«Русская идея» Достоевского, таким образом, действительно есть идея о будущих русских задачах. Она основана отчасти на опыте прошлого (неудавшейся европеизации) и предполагает, поэтому, «возвращение к почве». Это возвращение, однако, является только условием для осуществления «русской идеи», но не самой «русской идеей». Отсюда следует, что, хотя опыт прошлого важен для задачи на будущее (как «урок»), они далеко не идентичны. Ожидания Достоевского основаны скорее на креативном переосмыслении опытов бывших «встреч с Европой». Между тем он сам может лишь «предугадывать с благоговением», что будет впереди. Более того, хотя и русская «способность отрешиться на время от почвы» уже «факт» прошлого, новый «синтез всех тех идей, развиваемых Европой», не повторит

---

[21] Там же. С. 37.

Петровских реформ и ученичества прошлого. Синтез предполагает скорее своего рода диалектическое «возвращение» к почве, чтобы отсюда по-новому принять «чужие» идеи. Таким образом, почвенничество Достоевского не есть восстановление допетровских образов жизни, о чем мечтали славянофилы поколением раньше, разрабатывая понятие «русское просвещение». Подобно «цивилизации» у Данилевского, «русская идея» описана Достоевским в будущем времени, как допустимая реальность.

«Примирение» русским народом всемирных тенденций и конфликтов стало любимой идеей Достоевского, к которой он не раз возвращался, например в «Пушкинской речи», где эта «русская способность», воплощенная в Пушкине, рассматривается как «отзывчивость». Согласно Маркусу Левитту, «Пушкинская речь» построена на «риторике парадокса», поскольку слабость здесь обращается в силу и отсталость — в знак всемирной значимости. «“Подражательство” и отсутствие национальной идентичности, что для русских было больным вопросом с начала века, предстает сутью величия России»[22]. Применение Достоевским этой фигуры (а она лежит и в основе «Объявления...» 1861 г.) указывает, в свою очередь, на истоки его нового понимания «русской идеи». Именно риторика парадокса и связанная с ней фигура «привилегия отсталости» являются основой ряда предыдущих представлений о России как стране будущего. В «Апологии сумасшедшего» Чаадаева и герценовских текстах о «русском социализме» отсутствие в России «западного линейного развития» рассматривается как преимущество, которое при создании в будущем культурных и/или политических организаций позволит ей избежать повторения ошибок или ненужных этапов западного прошлого и настоящего. Как показал Манфред Хилдермейер, у истоков этой фигуры стоял Лейбниц, охарактеризовавший

[22] *М. Левитт*. Литература и политика: Пушкинский праздник 1880 года. СПб., 1994. С. 146.

Россию Петровского времени как tabula rasa, она обнаруживается и у Дидро. Среди русских ее впервые использовал Фонвизин[23]. Другие исследователи считают «привилегию» или «преимущество отсталости», которое может вывести неразвитую страну в передовые акторы исторического процесса, ключевым тезисом русского национализма[24]. Так с помощью нового понятия, сформировавшегося под влиянием политических и социальных изменений и обращенного ко всей русской нации, Достоевский возобновляет уже существовавшие понятия о будущей России[25].

---

[23] *M. Hildermeier*. Das Privileg der Rückständigkeit: Anmerkungen zum Wandel einer Interpretationsfigur der neueren russischen Geschichte // Historische Zeitschrift. 1987. Bd. 244. Идея о «привилегии (или преимуществе) отсталости» впервые была сформулирована историком-экономистом Александром Гершенкроном как теория о возможном и быстром развитии отсталых экономик путем приспособления средств и технологий более развитых. Кроме того, Гершенкрон обсуждал и историю русской мысли и указал на роль Герцена в развитии именно идеи о «привилегии отсталости» в «русском экономическом развитии» (см.: *A. Gerschenkron*. Economic Backwardness in Historical Perspective: A Book of Essays. Cambridge, Mass., 1962. P. 169). Анджей Валицкий относил эту экономическую идею к более общим тенденциям в русской мысли, находя ее не только в народничестве, но и у Чаадаева; см.: *A. Walicki*. The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists. Oxford, 1969. P. 116–117.

[24] *D. Peterson*. Civilizing the Race: Chaadaev and the Paradox of Eurocentric Nationalism // Russian Review. 1997. Vol. 56. № 4. P. 550–551; *V. Tolz*. Russia (Inventing the Nation). L., 2001. P. 81.

[25] Согласно Наталье Шиловой, основным источником текста «Объявления» Достоевского является первая крупная статья Белинского «Литературные мечтания» (1832), прежде всего потому, что при различии в оценках оба считают петровские реформы «поворотным пунктом в развитии русского общества», используя при этом метафору «почва» и противопоставление «народ — цивилизация» (т. е. «общество»). Однако понятие «русская идея» исследователь не комментирует. См.: *Н. Л. Шилова*. Почвенники и В. Г. Белинский (К вопросу об источниках «Объявления об издании журнала «Время» в 1861 году») // Русская литература XVIII–XXI в.: Диалог идей и эстетических концепций. Lodz, 2008. С. 187–196.

Кроме того, «русская идея» Достоевского отсылает и к другим, более отрицательным западноевропейским представлениям о России. Заявляя, что мы (русские) «не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества», он имплицитно комментирует и опровергает высказывания маркиза Астольфа де Кюстина, который в знаменитой и довольно русофобской книге о своем путешествии по России, «Россия в 1839 году», утверждал, что Россия отгорожена от цивилизации (Европы/Франции) «китайской стеной», совпадающей с Вислой, за которой, как он полагал, начинается Сибирь, т. е. Азия. «Азия», включая Россию, обозначает варварство, нецивилизованность, отсталость, деспотизм и т. п.[26] Реагируя на кюстиновский образ России, Достоевский одновременно полемизирует с распространенными в Европе отрицательными общими местами о России, поскольку книга Кюстина как раз и является компиляцией таких мест[27].

Соловьев

Понятие «русская идея» не сразу вошло в русскую общественную дискуссию, да и сам Достоевский редко использовал его в своей публицистике после возвращения с каторги. Зато оно появилось в речи, произнесенной Владимиром Соловьевым в 1888 г. в Париже в салоне княгини Л. И. Сайн-Виттгенштейн по ее приглашению. Тогда же текст был опубликован на французском языке в форме книги, а русский

[26] См.: *Л. Вульф*. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003. С. 527–528. Следует отметить, что выражение «китайская стена» в том же смысле употребил и Иван Киреевский в ранней статье «Девятнадцатый век» (1832): «Какая-то китайская стена стоит между Россиею и Европою и только сквозь некоторые отверстия пропускает к нам воздух просвещенного Запада» (*И. В. Киреевский*. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 95).

[27] См.: *D. Groh*. Russland und das Selbstverständnis Europas: Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte. Neuwied, 1961. S. 188.

перевод Г. А. Рачинского появился только в 1909 г. Издатели «Русской идеи» сообщают, что она представляет собой предисловие к более обширной работе «Россия и Вселенская Церковь» или же краткое изложение не написанных Соловьевым второй и третьей частей сочинения «История и будущность теократии»[28], и действительно, этот текст содержит, с одной стороны, критику русского национализма, а с другой — изложение мыслей философа о всемирной теократии[29].

Ни биографы Соловьева, ни он сам не сообщают нам, зачем он по этому поводу обратился именно к понятию «русская идея», и у него нет ссылок на Достоевского. Быть может, он выбрал название, которое могло вызвать интерес у сочувственной французской аудитории в момент возобновления там русофильства в связи с подготовкой русско-французского союза[30]. Но, как считает Константин

---

[28] См. редакционное примечание: *В. С. Соловьев*. Собр. соч. Брюссель, 1969. Т. 11. С. 89; и примечание переводчика: Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 100 (5). С. 323 (1-я паг.).

[29] О соловьевской критике русского национализма конца 1880-х и 1890-х гг. см.: *G. Gaut*. Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism // Slavic Review. 1998. Vol. 57. № 1.

[30] *В. А. Мильчина*. «Русский мираж» как прообраз «русской идеи»: «Предисловие к «Балалайке»» Поля де Жюльверкура // К истории идей на Западе: «Русская идея» / Под ред. В. Е. Банго, М. Э. Маликова. СПб., 2010; *Ее же*. Русофилы, русофобы и «реалисты»: Россия в восприятии французов // Отечественные записки. 2007. № 5. В начале своей речи Соловьев с одобрением упомянул недавние французские книги о России, написанные Анатолем Леруа-Болье (с которым Соловьев подружился во Франции) и виконтом де Вогюэ. «Их труды, являвшиеся одним из направляющих векторов создания общественных настороений в пользу России, выступили интеллектуальной поддержкой франко-русского союза конца XIX века» (*О. С. Данилова*. Французское «славянофильство» конца XIX — начала XX века // Россия и Франция XVIII–XX веков / Ред. П. Черкасов. М., 2006. Вып. 7. С. 246). Более того, Леруа-Болье полагал, «что цивилизация будущего в равной мере нуждается и в практическом разуме Запада, и в духовном опыте России» (Там же. С. 247). См. также: *G. Cariani*. Une France Russophile? Dé-

Мочульский, «широкая французская публика отнеслась к нему явным равнодушием. И на Западе, как и на Востоке, голос Соловьева раздавался в пустыне»[31].

Соловьев определяет «русскую идею» не сразу, в начале он говорит скорее об «идее о нации» в целом. Чтобы раскрыть такую идею, предупреждает Соловьев, не следует спрашивать о ее содержании у самой нации, поскольку в ответ можно получить только националистические суждения, непререкаемые и в то же время резко расходящиеся друг с другом. Вместе этого Соловьев предлагает искать «ответа в вечных истинах религии. Ибо *идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности*»[32]. Может показаться, будто «идея о нации» включает ее «вечные», надвременные черты. Но внимательное прочтение текста Соловьева показывает, что это совсем не так. «Русская идея» отнюдь не реализована.

Рассмотрение «божественной идеи» о России Соловьев начинает с концепта «нация». Нации, по его мнению, суть члены вселенского тела. Другими словами, нация для него не организм, каковым ее часто воображали его современники; нация только часть организма. Из этой метафоры следует, что все нации, включая Россию, имеют уни-

couverte, réception, impact: La diffusion de la culture russe en France de 1881 à 1914. Strassbourg, 1998. P. 110–112.

31 *К. Мочульский*. Владимир Соловьев: Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 183. Однако несколько месяцев спустя публицист Tchernoff (Alfred Portier d'Arc; другой псевдоним — A. Dovérine) начал опубликовать серию статей о России в «La Nouvelle Revue» (потом эти статьи составили часть его книги: L'esprit national russe sous Alexandre III. P., 1890), в которых широко употреблялось понятие «l'idée russe», но с антизападнической позиции и в смысле «самодержавие, православие, народность», см.: *G. Cariani*. Op. cit. P. 173–175.

32 *V. Soloviev*. L'idée russe. P., 1888. Цит. по первой публикации на русском языке: *В. С. Соловьев*. Русская идея // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 100 (5). С. 324 (1-я паг.). В 1911 г. текст был опубликован отдельной книжкой издательством «Путь». Курсив в приводимом фрагменте принадлежит Соловьеву.

версальную задачу способствовать развитию и росту тела или организма, которым является человечество. В отличие от Достоевского Соловьев не считает Россию передовой нацией в этом отношении. Скорее, различные нации имеют различные задачи. Таким образом, Соловьев не отвергает нации как таковые, но резко осуждает «национализм». Если «национальность» есть право и она даже необходима, чтобы вселенский организм оставался живым и здоровым, то «национализм» вреден. Главный призыв Соловьева — «национальное самоотречение», которое было одной из его центральных идей в 1880-х гг. Достойными подражания образцами в русской истории были, по Соловьеву, «призыв Варягов», принятие христианства князем Владимиром и Петровское открытие России Европе. Соловьев определяет «русскую идею» именно как «национальное самоотречение».

К концу своей речи Соловьев все-таки предлагает России более положительную задачу, основанную на отвержении ее греховного, националистического прошлого. Хотя Россия до сих пор продолжает, по Соловьеву, вредную византийскую национализацию христианства, подрывая при этом церковное единство и создавая религиозную интолерантность, русская государственная власть все же может быть использована для развития будущей теократии. Требуя, чтобы она отказалась от изоляционизма и партикуляризма, Соловьев объявляет, что Россия должна способствовать укреплению светской власти будущей теократии. Здесь соловьевская критика русского национализма превращается в гораздо более сложную обработку идеи теократии с помощью образа божественной Троицы:

> «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных

> органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея»[33].

Хотя и теократия есть вселенский, коллективный проект, России все-таки поручена особенная задача, которую другие страны не в состоянии, кажется, выполнить столь же успешно. Быть может, как утверждал позже Евгений Трубецкой, Соловьев не совсем освободился от мессианизма своих предшественников и современников[34]. Однако более важным в нашем контексте представляется то, что Соловьев, чтобы вообразить себе «русскую идею», «Божию мысль о нации (России)», опирается на прошлое России и, подвергнув его резкой критике, требует радикальной трансформации этого прошлого, чтобы создать альтернативное будущее. Таким образом, у Соловьева расстояние между прошлым и будущем, между (говоря словами Козеллека) пространством опыта и горизонтом ожиданий, еще больше, чем у Достоевского. То, что «Бог думает о России в вечности», можно обнаружить только в маленьких проблесках национального самоотречения в прошлом.

Иванов, «Путь», Карсавин

Как видно из предыдущего, и Достоевский, и Соловьев употребляли понятие «русская идея» как независимое существительное (с прилагательным) без уточнения «чего»[35].

---

[33] Там же. С. 356.

[34] *Е. Н. Трубецкой*. Старый и новый национальный мессианизм // Русская мысль. 1912. № 3.

[35] В немецком языке, кажется, наоборот: там «немецкая идея», как правило, уточняется, ср.: Die deutsche Idee von der Freiheit (E. Troeltsch, 1916), Die deutsche Idee Europa (R. Pannwitz, 1931).

Таким образом «русская идея» предстает как «метафизическая идея» о России, а не как идея, изобретенная русскими. Так использовалось понятие и после Соловьева, например в статье Вячеслава Иванова «О русской идее» (1909). Для Иванова «русская идея» есть вопрос о «самоопределении» (термин, который неоднократно повторяется в названном тексте): «В муках рождаем окончательную форму нашей всенародной души, русскую идею»[36]. Под очевидным влиянием Достоевского Иванов понимает «русскую идею», с одной стороны, как объединение народа и интеллигенции, с другой — как реализацию универсального синтеза на основе русской «всенародности», к которой русские стремятся. Россия при этом станет «Третьим Римом», что для Иванова означает и универсальность, и (более имплицитно) исключительность «русской идеи»[37]. Но к этому нет прямого пути. Риторика парадокса присутствует и у Иванова, хотя и в несколько другом смысле, чем у Достоевского: будущее воскресение в виде «Третьего Рима» обусловлено уничижением в настоящем и прошлом. Уничижение это обнаруживается и в русском народном характере (в его «совлечении», «нисхождении» и «служении»), и в событиях недавнего прошлого, прежде всего в том, что в характерной для Иванова формулировке называется «первой пунической войной с желтой Азией», и в революции 1905 г.

Стало ли понятие «русская идея» популярным и общественно значимым в русской публицистике после выхода русского перевода соловьевского текста в 1909 г.? Примеров

[36] *Вяч. И. Иванов*. По звездам: Статьи и афоризмы. СПб., 1909. С. 310.

[37] Ср.: *R. Bird*. The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov. Madison, Wis., 2006. P. 119. Следует отметить, что в отличие от многих других проповедников «Третьего Рима» Иванов отводит (первому) Риму весьма центральную и положительную роль; в его тексте присутствует ряд цитат и упоминаний об античном мире и вселенском характере Рима. «Третий Рим», по Иванову, во многом есть подражание «первому» и не выражает идентификации с средневековой Русью или приверженности византийской традиции.

тому на самом деле не очень много, и вряд ли можно говорить об этом понятии как «идеологической формуле», даже если мы принимаем во внимание его варианты, такие как «русская национальная идея», о которой писал, например, Евгений Трубецкой[38]. Поэтому трудно согласиться с тем, что «в 10-е гг. окончательно сложился классический жанр Р<усской> и<деи>»[39]. Понятие «русская идея», кажется, употреблялось в этот период прежде всего нецерковными, либеральными православными мыслителями, группирующимися вокруг издательства «Путь», национализм которых основывался на православии и идее о будущих духовных задачах России[40]. Согласно манифесту путейцев, опубликованному в качестве предисловия к сборнику статей «О Владимире Соловьеве», ставшему первым изданием «Пути»,

> «русское самосознание находится в периоде затяжного кризиса <...> старые устои жизни и традиционные формы самосознания разбиты или же разбиваются на наших глазах историей (...) В такую критическую, но, вместе с тем, творческую эпоху, когда закладывается фундамент нашего бу-

---

[38] *Е. Н. Трубецкой*. Указ. соч. Еще одним текстом, в названии которого встречается «русская идея», является статья Василия Розанова «Возле русской идеи», тема которой — женственность как русская особенность в противоположность немецкой (европейской) мужественности. Но на самом деле в этом тексте понятие «русская идея» не употребляется, и при первой публикации (в журнале «Русское слово» (1911. № 165)) эта статья имела название «Обмен духовных ценностей». Заглавие «Возле русской идеи» Розанов дал ей при включении в сборник «Среди художников» (М., 1914).

[39] *М. А. Маслин*. Русская идея // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 422.

[40] Ср.: *Е. Голлербах*. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 24–56. Поскольку термин «национализм» был скомпрометирован в русском контексте, как отмечает исследователь, путейцы использовали вместо него различные эвфемизмы, как, например, «национальное чувство», «достоинство», «национальность», «народность» и т. п.

> дущего, с совершенно исключительной остротой поднимается в душе загадка России»[41].

Для того чтобы способствовать созданию нового будущего, полагали путейцы, необходимо «заново ориентироваться в своем прошлом и настоящем, пересмотреть свое идейное наследие и сознательно отнестись к основным явлениям духовной жизни современности». При этом они первыми попытались актуализировать предшествующие размышления о «русской идее»: одной из целей издательства было именно «знакомить русского читателя с забытыми и мало или недостаточно известными мыслителями, служившими религиозной русской идее»[42].

Тем не менее, в начале 1920-х гг. историк и философ Лев Карсавин сожалел именно о том, что теперь так много сказано по поводу «русской идеи» и русского призвания, например Тютчевым, славянофилами и «сменовеховцами» в эмиграции (т. е. мыслителями, вряд ли пользовавшимися понятием «русская идея»), что стало почти невозможно ориентироваться. И хотя Карсавин считал многие «русские идеи» привлекательными, он не находил их достаточно исторически обоснованными. В книге «Восток, запад и русская идея» Карсавин ставит целью исправить эту ситуацию путем научного обоснования «русской идеи» историческим знанием и прекратить тем самым спекуляции о русском призвании. И он находит то, что ищет:

> «Будем говорить совершенно конкретно. — Ожидает или не ожидает нас, русских, великое будущее (я-то (...) полагаю, что да и что надо его созидать), русский народ велик не тем, что он *еще* совершит и о чем мы ничего знать не можем, а тем, что он *уже* сделал, тем, что *уже* актуализировал и актуализует в себе: своею вековой государственностью,

[41] О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. I.
[42] Там же. С. II.

> своею духовною культурою, церковью, наукой, искусством, для признания которого, право, незачем ездить в Париж»[43].

Важно отметить, однако, что Карсавин говорит при этом не о «русской идее», а о достижениях прошлого. Установив их, Карсавин берется «уяснить русскую идею в ее отношении к Западу и Востоку». Так, если «восток и запад» указывают на христианские *традиции* прошлого, «русская идея» и у Карсавина остается понятием, обращенным в будущее. Его исторический подход не изменил временной вектор данного понятия. Что касается прошлого, то историк производит обстоятельное сравнение восточного и западного христианства. Правда, Карсавин выступает здесь апологетом православия, утверждая, что «преимущество восточного христианства перед западным заключается в полноте и чистоте хранимого им предания — того, что выражено вселенским и соборным периодом церковной жизни»[44]. Вместе с тем Карсавин признает: «Недостаточность же православия в том, что оно только хранит, не раскрывая и не развивая потенций хранимого, что оно не действенно, пассивно».

Таким образом, «русская идея» означает для Карсавина если не синтез, то будущее развитие потенциала Востока с помощью Запада. Европеизация полезна православной культуре. Предостерегая от западного «ограничения всеединства», Карсавин, тем не менее, пишет, что «православная культура должна сочетать присущее ей признание ценности всякой личности с присущим Западу более четким и определенным пониманием личного начала». Мы видим, что если «Восток» и «Запад» в заглавии книги относятся к прошлому и настоящему (и «Восток» в настоящем представлен прежде всего Россией), то «русская идея» обозначает, как и раньше, задачи будущего. «Русская идея»

[43] *Л. П. Карсавин*. Восток, запад и русская идея. Пб., 1922. С. 12–13. Курсив в оригинале.

[44] Там же. С. 65.

определяется Карсавиным именно как «задание русской культуры»[45].

Русская идея в изгнании

В 1922 г. Карсавин был выслан, и «Восток, запад и русская идея» оказалась последней книгой, которую ему удалось опубликовать в России. В конце этой книги он пишет, что «мы переживаем самый, может быть, глубокий кризис нашей исторической жизни», но, «если велики опасности, велики и надежды, и в них надо верить исходя из идеи всеединства»[46]. «Русская идея» была для него такой надеждой.

В ссылке Карсавин примкнул к евразийскому движению, представители которого не употребляли выражение «русская идея». Евразийцы реконцептуализировали Россию как Евразию на основе новых исторических анализов и нарративов. Да и в целом эмигранты «первой волны» это понятие, обращенное в будущее, кажется, не воспринимали как подходящее в радикально новой ситуации, которая определялась, с одной стороны, угрозой потери родины, а с другой — их верой в то, что они — хранители подлинной России, что было самым значительным компонентом самосознания эмигрантов в межвоенный период[47]. Только после Второй мировой войны некоторые видные представители русской эмиграции, прежде всего Иван Ильин и Николай Бердяев, обратились к понятию «русская идея»[48]. Но но-

---

[45] Там же. С. 74.

[46] Там же. С. 80.

[47] Об этом см.: *K. J. Mjør.* Reformulating Russia: The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers. Leiden & Boston, 2011. P. 39–51.

[48] Таким образом, постсоветский сборник под названием «Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья» (в 2 тт.; М., 1994) содержит довольно мало текстов, в которых употребляется понятие «русская идея», но, разумеется, многие статьи посвящены России.

вая геополитическая ситуация отражалась у них по-разному. Победа Советского Союза над фашистской Германией не повлияла на картину мира Ильина. Русская эмиграция была защитницей подлинной, небольшевистской России, и свою цель, если судить по посмертному сборнику «Наши задачи», Ильин видел в том, чтобы приготовить восстановление России после будущего распада Советского Союза, создав возможность исторической преемственности с дореволюционной Россией. «Русская национальная идея», пишет он, должна выражать русское историческое *своеобразие* и в то же время — русское историческое *призвание*. Эта идея формулирует то, что русскому народу *уже присуще*, что составляет его *благую силу*, в чем он *прав перед лицом Божиим* и *самобытен* среди всех других народов. И в то же время эта идея указывает нам нашу *историческую задачу* и наш *духовный путь*; это то, что мы должны беречь и растить в себе, воспитывать в наших детях и в грядущих поколениях и довести до настоящей чистоты и полноты бытия, — во всем, в нашей культуре и в нашем быту, в наших душах и в нашей вере, в наших учреждениях и законах. Русская идея есть нечто живое, простое и творческое. Россия жила ею во все свои вдохновенные часы, во все свои благие дни, во всех своих великих людях. Об этой идее мы можем сказать: *так было*, и когда так бывало, то осуществлялось *прекрасное*; *и так будет*, и чем полнее и сильнее, это будет осуществляться, тем будет лучше»[49].

Хотя «русская идея» у Ильина обозначает задачи в настоящем и будущем в связи с желанным распадом Советского Союза, он подчеркивает и важность сохранения преемственности в истории России. Так что действие в соответствии с «русской идеей» у Ильина не привносит ничего существенно *нового* по сравнению с ее пониманием у Достоевского, Соловьева, Иванова и Карсавина. Ильин уверяет,

[49] *И. А. Ильин*. Наши задачи: Статьи 1948–1956. Париж, 1956. С. 312. Курсив принадлежит Ильину.

что русская идея «не выдумана мной. *Ее возраст есть возраст самой России*»[50]. У Ильина, таким образом, понятие «русская идея» больше не фиксирует отличие будущего от настоящего и прошлого. Оно описывает скорее надвременный характер русского народа, русской культуры и т. д.

Мысль о русских эмигрантах как хранителях подлинной России разделял и Бердяев в первый период своей ссылки, но его взгляды как на русскую эмиграцию, так и на Советский Союз постепенно изменились, что особенно заметно к концу книги «Русская идея» (1946). Борьба с фашизмом снова сделала актуальным его метаисторическое понимание «судьбы России», сформулированное во время Первой мировой войны[51].

В основе книги «Русская идея» лежит двусмысленность понятия «русская идея». Она может обозначать и «идею о России» (в соответствии с соловьевским словоупотреблением), и «русские идеи», т. е. идеи и высказывания, которые характерны для русских мыслителей и в то же время отражают их русскость. И книга Бердяева о «русской идее» является именно историей русской мысли, о чем свидетельствует и ее подзаголовок: «Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX веков». Тем не менее основанный Достоевским и Соловьевым спекулятивный подход, ориентированный на будущее, тоже является центральным аспектом этой книги. В самом начале книги Бердяев пишет:

> «Есть очень большая трудность в определении национального типа, народной индивидуальности. Тут невозможно дать строго научного определения. Тайна всякой индивидуальности узнается лишь любовью, и в ней всегда есть что-то непостижимое до конца, до последней глубины. Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эм-

---

50 Там же. С. 321.

51 См.: *Н. А. Бердяев*. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918.

> пирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея. Тютчев сказал: «Умом России не понять, аршином общим не измерить, у ней особенная стать, в Россию можно только верить». Для постижения России нужно применить теологальные добродетели веры, надежды и любви»[52].

Хотя нормы интеллектуальной истории (включая «историю духовной культуры», *Geistesgeschichte*) резко изменились с тех пор, как Бердяев писал эти строки, здесь мы имеем дело, кажется, с историей о «замысле Божием» в рамках традиции, идущей от Соловьева (на которого Бердяев при этом имплицитно ссылается), т. е. с устремленностью в будущее. Какую роль играет тогда прошлое, к которому Бердяев все-таки в спекулятивном модусе обращается несколькими страницами ниже? Книга «Русская идея» представляет собой исследование, ориентированное и на прошлое, и на будущее, и эти два измерения сочетаются как раз в понятии «русская идея».

Во-первых, Бердяев раскрывает то, что он считает характерным для русской мысли, т. е. собственно «русскими идеями»:

> «Подводя итоги русской мысли XIX века на социальную тему, русским исканиям социальной правды, можно сказать, что в России вынашивалась идея братства людей и народов. Это русская идея (130). Христиане не имеют здесь своего града, они взыскуют града грядущего. Это очень русская идея (146). Слово «соборность» непереводимо на иностранные языки. Дух соборности присущ православию,

[52] *Н. А. Бердяев*. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX веков. Париж, 1946. С. 5. Далее ссылки на это издание даются в основном тексте в скобках.

и идея соборности, духовной коммюнотарности, есть русская идея (165)».

Во-вторых, более широкое употребление этого понятия, хотя и созвучное предыдущему своей обращенностью на прошлое, мы находим в следующих примерах, где «русскую идею» можно интерпретировать как «русскую мысль», но все еще с упором на ее характерных чертах:

> «Но роль Вл. Соловьева в истории русских социальных идей и течений остается второстепенной. Он входит в русскую идею другими сторонами своего творчества, как самый замечательный представитель русской религиозной философии XIX века (128). Русская религиозно-философская мысль в своих лучших представителях решительно борется против всякого юридического истолкования тайны христианства, и это входит в русскую идею (176). Прежде всего, огромное значение в соловьевском деле имеет его утверждение профетической стороны христианства, и в этом оно более всего входит в русскую идею (179). По своим исканиям правды, смысла жизни, исканиям Царства Божьего, своим покаяниям, своему религиозно-анархическому бунту против неправды истории и цивилизации, [Толстой] принадлежит русской идее (185–186)».

В-третьих, как заметно уже во многих приведенных выше цитатах, высказывания Бердяева о «русских идеях» прошлого содержат и указания на будущее. Ведь Бердяев убежден, что русские мыслители прошлого не случайно озабочены будущим, ищут другого мира или порядка. Эти особенности свидетельствуют о том, что они будут играть значительную роль как раз в будущем:

> «В русскую идею Л. Толстой входит как очень важный элемент, без которого нельзя мыслить русского призвания (124). Меня сейчас интересует не история России XIX века,

а история русской мысли XIX века, в которой отразилась русская идея (147). Русская мысль, русские искания начала XIX века и начала XX века свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа (253)».

Таким образом, Бердяев написал историю русской мысли с конечной целью вообразить себе будущее призвание русских в перспективе универсальной истории — или «замысел Божий» о России. «Русская идея» в приведенных цитатах означает и «характерные идеи у русских мыслителей», и «(божественную) идею о России». Эти два плана сочетаются в конце книги следующим образом: «Для Нового Иерусалима необходима коммюнотарность, братство людей, и для этого необходимо еще пережить эпоху Духа Св., в которой будет новое откровение об обществе. В России это подготовлялось» (255). В этом мессианском утверждении, завершающем всю книгу, русские идеи «братства» и «коммюнотарности», любимые темы славянофилов, являются и самой «русской идеей». Задача России заключается в том, чтобы показать остальному миру эти ценности, выработанные русскими мыслителями прошлого.

Употребление двусмысленных понятий, таких как «русская идея», весьма характерно для историографического стиля Бердяева. Еще одним примером в этом роде является понятие «народ конца». Согласно Бердяеву, русский народ является «народом конца» — в исторической перспективе из-за его эсхатологического настроения, в будущем из-за его призвания: «Русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца» (195).

Двусмысленность бердяевского дискурса усиливается и агиографическим характером его повествования. Оно основывается на созданной Бердяевым параллели между народом и интеллигенцией. Если «свойство русского народа — выносливость к страданию, устремленность к потустороннему, к конечному» (17), то основные проекты

русской интеллигенции — «творчество лучшей жизни» (27), «изменение и преображение собственной неприглядной действительности» (31). Как народ искал свой Китеж, так интеллигенция ищет социальной правды. Более того, интеллигенция понимается не только как аналог народа, но и как ответная реакция на него. Сталкиваясь со страданиями народа и даже с его «выносливостью к страданию», на которую Бердяев настойчиво обращает внимание в начале книги, интеллигенция в остальных ее главах являет ответное страдание. Как народ в ответ на репрессии со стороны государства причиняет себе еще большие страдания (любимый пример Бердяева — раскол и секты), так интеллигенция отвечает на страдания народа *со*страданием.

> «Когда Радищев в своем «Путешествии из Петербурга в Москву» написал слова: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала», — русская интеллигенция родилась (30). Жалость к падшим, к униженным и оскорбленным, сострадательность — очень русские черты (89). [Русская литература] была проникнута болью о страданиях человека и народа (132)».

Историю русской интеллигенции Бердяев характеризует как «мартиролог» (22), и не только из-за государственных гонений на нее, но прежде всего из-за ее мученической сострадательности к народу и аскетического поведения. «Когда во вторую половину XIX века у нас окончательно сформировалась левая интеллигенция, то она приобрела характер, схожий с монашеским орденом. Тут сказалась глубинная православная основа русской души: уход из мира, во зле лежащего, аскеза, способность к жертве и перенесение мученичества» (29–30). Как мы видим, в православный контекст вписываются не только религиозные мыслители. Агиографические метафоры «аскетизм» и «мученичество» широко употребляются и в описании «шестидесятников»:

> «У “нигилистов” 60-х годов появляется аскетическая складка, характерная для последующей революционной интеллигенции. Без этой аскетической складки невозможна была бы героическая революционная борьба. Очень усиливается нетерпимость и изоляция себя от всего остального мира. Это приведет к «Катехизису революционера» Нечаева. Этот аскетический элемент был выражен в “Что делать?” Чернышевского (111)».

Стало быть, бердяевская история русской мысли описывает интеллектуальные страсти, подобные страстям Христовым. И в соответствии с жанровой логикой агиографических описаний изображаемые муки и уничижение порождают комплиментарное прославление — прославление единой России, т. е. русского народа и русской интеллигенции. Подобно тому как «русские идеи» прошлого свидетельствуют о «русской идее» будущего, страдания народа и интеллигенции в прошлом являются залогом их прославления в будущем.

Новым в истории понятия «русская идея» представляется здесь именно то, что Бердяев употребляет его для описания прошлого. Конечная цель для Бердяева (как и для Достоевского, Соловьева, Иванова и Карсавина) — вообразить себе будущее с помощью прошлого, но у Бердяева «русская идея» уже отчасти реализована. Это понятие становится понятием, обращенным на прошлое, хотя сохраняет в себе и ориентированность на будущее. Если у Ильина нет существенных различий между прошлым и будущим, то у Бердяева на основе прошлого (и страданий, и идей) возникает мессианская вера в будущее. Можно сказать, что пространство опыта у Бердяева связано с горизонтом ожиданий, но только в символическом, им самим вложенном смысле. С другой стороны, роль действий человека при этом оказывается неясной; в отношении будущего Бердяев акцентирует метаисторический ход, наступающую «эпоху Св. Духа», уже «подготовленную» в России. В отличие

от его предшественников (и даже от Ильина) Бердяев полагает, что основы для восполнения истории уже заложены. В исторической перспективе человеческие действия на самом деле больше не требуются. Бердяев-историк (и русский мессианист) входит в парадоксальный конфликт с Бердяевым-мыслителем — бескомпромиссным защитником человеческого творчества.

Постсоветское прошлое

Бердяев первым написал целую историю о русских идеях прошлого, чтобы вообразить себе русскую идею будущего. В постсоветский период этот поворот к прошлому, начатый по-разному и Ильиным, и Бердяевым, был полностью завершен.

В советском общественно-политическом языке для «русской идеи» не было места. Зато это понятие стало весьма популярным в свободных от цензуры дискуссиях эпохи перестройки, когда представители всего политического спектра активно апеллировали к «русской идее» в своих размышлениях о русском обществе, народе и государстве[53]. В сущности, это понятие никогда не было столь употребительным, как теперь. Разумеется, «русская идея», хотя ее содержание, как мы видели, было разнородным уже в дореволюционное время, при этом могла быть наполнена чем угодно. С начала 1990-х гг. это понятие чрезвычайно активно использовали разные писатели патриотического толка в своих размышлениях о «судьбе России», хотя существовали и либеральные варианты «русской идеи», делающие акцент, например, на «нравственности» (Лев Копелев) или «плюрализме»

---

[53] См.: *B. Sieber*. «Russische Idee» und Identit t: «Philosophisches Erbe» und Selbstthematisierung der Russen in den ffentlichen Diskussion 1985–1995. Bochum, 1998. Сокращенный вариант на русском языке: *Б. Зибер*. «Русская идея» обязывает!? Поиск русской идентичности в общественных дискуссиях конца XX века. М., 2002. См. также: *T. McDaniel*. The Agony of the Russian Idea. Princeton, N. Y., 1996.

(Михаил Берг)[54]. Кроме того, это понятие оказалось способным примирить противоречивые идеологии, например неокоммунизм с религиозным национализмом[55].

В центре этих дискуссий постоянно находится то, что глубоко характерно для России, ее характер и «особый путь», и в результате трансформации «русская идея» становится понятием, обращенным в прошлое. Соответственно, в постсоветской России «русская идея» нередко воспринимается как объект «возрождения», как то, что надо «вернуть»: «Сегодня русская идея прежде всего звучит как призыв к национальному возрождению и сохранению материального и духовного возрождения России»[56]. В правильном понимании прошлого и приверженности ему усматривается гарантия благополучного и самобытного будущего. И хотя в начале 1990-х гг., во «время космополитизма» и идеализации Запада[57], такая позиция не пользовалась широкой поддержкой и отстаивалась прежде всего консерваторами, во второй половине этого десятилетия в российском обществе постепенно устанавливалось более положительное отношение к собственному прошлому. Даже прерванный и во многом неудачный ельцинский проект разработки «идеи для России» способствовал смягчению либеральной критики

---

[54] *Б. Зибер*. Указ. соч. С. 49.

[55] См.: *W. Slater*. Russia's Imagined History: Visions of the Soviet Past and the New «Russian idea» // Journal of Communist Studies and Transition Politics. 1998. Vol. 14. № 4.

[56] *А. В. Гулыга*. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 26. Формулировку «возрождение русской идеи» широко употребляют и апологеты советского периода (каковым не является Гулыга), такие как Евгений Троицкий и Геннадий Зюганов: *Е. С. Троицкий*. Возрождение русской идеи: Социально-философские очерки. М., 1991; *Г. А. Зюганов*. Современная русская идея и государство. М., 1996. См. также: *W. Slater*. Op. cit.; и более недавний пример, хотя с другим идеологическим акцентом: *И. Чубайс*. Российская идея: Становление и история, разрыв и возрождение. М., 2012.

[57] См.: *Д. П. Хапаева*. Время космополитизма: Очерки интеллектуальной истории. СПб., 2002.

русского прошлого во второй президентский срок Ельцина[58]. И поскольку участвующим в этом конкурсе надо было верить «в возрождающуюся Россию, в талант, трудолюбие и патриотизм россиян», «ответы» вращались вокруг достижений прошлого или даже вечных особенностей русского характера (как у победителя конкурса Гурия Судакова)[59].

Новое, постсоветское понимание «русской идеи» как понятия, обращенного в прошлое, выражалось по-разному. Стало популярным публиковать сборники с текстами о «русской идее», начинающиеся, например, со «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского (XI в.) или с Филофея Псковского и его письма о «Москве — Третьем Риме» (XVI в.), хотя ни один из этих книжников на самом деле не писал о «русской идее»[60]. При этом создается впечатление, что Иларион, Филофей, Достоевский и Соловьев обсуждают один и тот же предмет. «Русская идея» в этом контексте означает «русское самосознание» на разных этапах истории. Другой жанр — «folk history», а работы в этом жанре написаны с целью представить русскую историю как манифестацию «русской идеи» в смысле возникно-

[58] *K. E. Smith*. Mythmaking in the New Russia: Politics and Memory During the Yeltsin Era. Ithaca, N. Y., 2002. P. 166.

[59] Российская газета. 30.07.1996. См. также: *R. Service*. Russia: Experiment with a People. L., 2002. P. 183–185.

[60] Русская идея / Сост. М. А. Маслин. М., 1992; Русская идея: Сб. произведений русских мыслителей / Сост. Е. А. Васильев. М., 2002. Следует отметить, однако, что такой неисторический подход распространен и в комментарии. Немецкая версия книги Беттины Зибер начинается как раз с Филофея, а Александр Янов возводит истоки «русской идеи», понимаемой им как идея русского империализма, к эпохе Николая I (*А. Янов*. Русская идея и 2000 год. Нью-Йорк, 1988). Говоря словами Джеймса Скэнлэна, исследователи придерживаются идеи, что «концепция» существует помимо «термина», она существует независимо от того, употребляется термин или нет (*J. Scanlan*. The Russian Idea from Dostoevskii to Ziuganov // Problems of Post-Communism. 1996. Vol. 43. № 4). Однако язык не просто отражает идеи, но и порождает их.

вения русского самосознания и реализации русского «особого пути»[61].

Но вера в то, что «русская идея» уже реализована или, по крайней мере, отрефлектирована в прошлом, ведет к дальнейшим изменениям содержания и временной ориентации этого понятия. Центральной работой по этой теме в постсоветской России, судя по ее переизданиям, является книга Арсения Гулыги «Русская идея и ее творцы»[62]. Но мыслители, описанные в этой работе, не столько «творцы русской идеи» (Гулыга отнюдь не придерживается конструктивного подхода к этой теме), сколько ее «носители». «Русская идея» здесь обозначает прежде всего «русскую философию» особенного (оригинального) типа, охваченную заботой о России и в то же время отражающую Россию. Такая точка зрения проводится в ряде постсоветских работ. У Валерия Мильдона «русская идея» означает «русскую мысль о России» — Г. П. Федотов был ее «последним преобразователем»[63], а Владимир Сабиров определяет термин следующим, с моей точки зрения неисторическим и неверным, образом (ведь Соловьев, например, отнюдь не сосредоточивался на «здоровых тенденциях в русской культуре»):

---

[61] См., например: *А. Н. Боханов*. Русская идея: от Владимира Святого до наших дней. М., 2005. К этой категории принадлежат и вышеупомянутые работы Троицкого и Чубайса. О ранних примерах постсоветских историй «русской идеи» см.: *Е. Зубкова, А. Куприянов*. Возвращение к «русской идее»: Кризис идентичности и национальная история // Национальные истории в советском и постсоветских государствах / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова. М., 1999 (2-е изд. — 2003).

[62] *А. В. Гулыга*. Цит. соч. Последующие издания этой появились в 2003 и 2006 гг., причем последнее под новым заглавием («Творцы русской идеи») было опубликовано в серии «Жизнь замечательных людей» (!).

[63] *В. И. Мильдон*. Русская идея в конце XX века // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 56. Подобное же определение мы находим в книге: *Ю. С. Пивоваров*. Полная гибель всерьез: Избр. работы. М., 2004. С. 154.

> «Одним из основных предметов познающей любви стала для русских философов Россия, ее судьба. Проблема судьбы России, философия истории и культуры терминологически определилась как «русская идея». (...) Русская идея, по-видимому, являет собой попытку философского, концептуального оформления тех здоровых тенденции в русской культуре и национальном характере, которые противодействовали надвигавшемуся, а затем актуализировавшемуся кризису человечества»[64].

Наконец, Вадим Межуев, размышляя о «цивилизационной идентичности» России, под «русской идеей» подразумевает славянофильскую философию раннего периода (пока у славянофилов сохранялась некая вселенская, «ненационалистическая» перспектива), в истоках которой «лежала православная вера»[65]. Из этого следует, что понятие «русская идея» может занять место субъекта, стать действующим лицом: «Русская идея предупреждала об опасности механического переноса на российскую почву всего комплекса западных идей»[66]. Такое употребление данного понятия можно наблюдать только в постсоветский период.

На Гулыгу и других несомненно повлиял Бердяев с его исторической перспективой «русской идеи», и подобный подход обнаруживается у ряда русских интеллектуальных историков, включая и тех, кто пишет «историю русской философии»[67]. Вопрос в том, историчен ли он на самом

---

[64] *В. Ш. Сабиров*. Русская идея спасения: Жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995. С. 14–15. Отметим, что в недавнем новом издании (СПб., 2010) эта работа называется «Идея спасения в русской философии», что подтверждает сказанное выше.

[65] *В. М. Межуев*. «Русская идея» и цивилизационные особенности Русского мира // Русский мир как цивилизационное пространство / Науч. рук. проекта А. А. Гусейнов; Ред. А. А. Кара-Мурза, А. Ф. Яковлева. М., 2011. С. 19.

[66] Там же. С. 45.

[67] См.: *Л. Н. Столович*. История русской философия: Очерки. М., 2005.

деле? Первая глава книги Гулыги называется «Русская идея как постсовременная проблема», и под «постсовременным» подразумевается завершенность истории:

> «Я полагаю, что философия достигла своего предела. Не в том смысле, что ей нечего сегодня сказать, что она потеряла свое значение. Нет, ее значение велико, и состоит оно в овладении наследством. Философия существует сегодня только как история философии. Философия — любовь к мудрости, сама мудрость, если хотите, а мудрость уже высказана; наша задача состоит в том, чтобы усвоить ее, истолковать, распространить, осуществить. Старая мудрость сегодня обретает новую жизнь»[68].

«Русская идея» (т. е. «русская философия»), таким образом, усматривается в (досоветском) прошлом, и, поскольку в области философии все сказано, остается только усвоить ее. При этом создается впечатление, что современностью жертвуют ради поклонения прошлому[69]. С моей же точки зрения, при таком подходе исчезает скорее само прошлое с его горизонтом ожиданий. Прошлое претворяется в вечное настоящее. Как показал Николай Копосов, такой «презентизм» стал весьма характерным для исторической (или скорее квазиисторической) ориентации постсоветской России. Он коренится в более положительном отношении к русскому прошлому во второй половине 1990-х гг., а на-

---

С. 218; *В. В. Сербиненко*. Русская философия: Курс лекций. М., 2005. С. 162–163; История русской философии / Сост. Б. В. Емельянов и др. М.; Екатеринбург, 2005. С. 258–270.

[68] *А. В. Гулыга*. Цит. соч. С. 11.

[69] Стиль Гулыги верно охарактеризован как «агиографический» — и причем он является таковым в более прямом смысле, чем стиль Бердяева, см.: *Е. ван дер Звеерде*. Нормализация истории философии как философской дисциплины в постсоветской российской философской культуре // Ускользающий контекст: Русская философия в XX веке / Сост. М. Рыклин, Д. Уффельман, К. Штедтке. М., 2002. С. 317.

иболее явным примером его при Путине является включение советской истории (Второй мировой войны, построения могучего государства и т. п.) в русскую. «Российский «новый режим», установившийся в 2000-х годах, основывает свою легитимность на прошлом, как российском, так и советском, пытаясь сгладить различие между ними. (...) Режим дает пример «практического презентизма», то есть политики, лишенной проекта будущего»[70].

Русская идея как прошедшее будущее

Вопрос о «русской идее» — вопрос о русской идентичности, но, поскольку акцент в постсоветских работах чаще всего делается на культуре прошлого (на дореволюционных идеалах, отчасти и на «настоящих советских», разрушенных при перестройке), эта идентичность, как показала Беттина Зибер, строится на мифических категориях. Поскольку «русская идея обязывает», постольку снимается ответственность индивида-гражданина. «Участники считают необходимым иметь высшую, великую, блаженную идею и всемирное призвание в качестве собственной идентичности, хотя большинство средних людей не может ее контролировать, не может влиять ни на оформление этой идеи, ни на ее содержание»[71]. В дискуссиях о «русской идее» преобладает статичное понимание русской идентичности без реального учета нового политического и социального контекста, а те, кто придерживается более динамичных концепций русской/российской идентичности, обращаются к другой лексике.

Представления о «русской идее» резко изменились в течение 150 лет, прошедших с тех пор, как Достоевский впервые употребил это понятие. Речь идет не только о его неоднородной семантике, но и о его различной временной

[70] *Н. Копосов*. Память строгого режима: История и политика России. М., 2011. С. 259.

[71] *Б. Зибер*. Указ. соч. С. 17.

ориентации в разные эпохи. После революции 1917 г. сначала у эмигрантов, а потом у советских ученых и «публичных философов» оно постепенно трансформировалось, все больше устремляясь в прошлое. В дискурсе о «русской идее» начиная с Бердяева и Ильина расстояние между опытом и ожиданиями, бросающееся в глаза у Достоевского, Соловьева и Карсавина, постепенно стирается. В постсоветский период исторические «опыты» (по-разному мифологизированные, например как «православные») и ожидания отождествляются.

Согласно Вильгельму Гердту, дискурс о «русской идее» с самого начала его истории был «платонизирущим»[72], т. е. ориентированным на «вечно русские черты». Если Соловьева интересует «вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории»[73], то «русская идея» у Бердяева представляет собой своего рода метафизическую реальность. Вместе с тем дореволюционные примеры показывают, что изобретение и употребление понятия «русская идея» вызваны историческими изменениями и что понятие это было призвано вдохновлять на действия. Постсоветское употребление тоже вызвано политическими и социальными изменениями, но мифический характер дискурса здесь несомненно усиливается при стирании временных границ и снятии ответственности, и даже непризнании роли, индивидуальных акторов.

Вследствие этого временного изменения идеи XIX в. о будущем России стали в постсоветской России русскими *ценностями*, на которых следует строить русскую идентичность. У Игоря Чубайса «русская идея» является именно «ценностями, нормами и правилами», которые надо «выявить» (при помощи «научного» исследования), а не «выдумать»[74]. В ре-

---

[72] *W. Goerdt*. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg & München, 1984. S. 509.

[73] *В. С. Соловьев*. Цит. соч. С. 324.

[74] *И. Чубайс*. Указ. соч. С. 29–30. Более «конкретное содержание» русской идеи, по Чубайсу, заключается в «православии, собирании земель и общинном коллективизме» (с. 187), которые в форме «историзма, нрав-

зультате этого подхода идеи о России и сама Россия у него сливаются. Такую же тенденцию можно наблюдать в последней книге Виктора Гидиринского о «русской идее» как «философско-историческом и религиозном феномене». «Русская идея», пишет он, «интегрирует историософские проблемы, касающиеся России и русского народа», «зародившись в глубинах теории “Третьего Рима”». Это идеи прошлого. Кроме того, он полагает, что «ядро русской идеи — православное христианство»[75]. При этом история идей не отличается от истории культуры. Итак, для тех, кто придерживается призыва Гулыги «верить создателям и носителям русской идеи», русскость соответствует представлениям о будущем, созданным русскими мыслителями прошлого. Но парадокс в том, что это понятие было во многом более богатым содержательно, более разнородным и продуманным в работах русских мыслителей от Достоевского до Бердяева, а широкий общественный резонанс оно получило только после распада Советского Союза.

Редактор русского текста И. В. Борисова

ственности, духовности, обустройства и демократии» считаются предметом «возрождения» (с. 465).

[75] *В. И. Гидиринский*. Русская идея как философско-исторический и религиозный феномен. М., 2010. С. 9–11. Такое неоднозначное употребление данного понятия широко обнаруживается и в екатеринбургской «Истории русской философии» (см. выше, прим. 66), а также в книге Сергея Кочерова, в которой «русская идея» означает и русскую философию о России, и исторический «феномен» («сущность», «действительность»), и «ценность». Целью этой последней работы является «указать на феномен, которому соответствует понятие русской идеи» (*С. Кочеров*. Русская идея: Сущность и смысл. Н. Новгород, 2003. С. 11).

Галин Тиханов

Михаил Бахтин: множественные открытия и культурные переносы[1]

I.

В этой статье преследуется двоякая задача. Основываясь на недавно опубликованных исследованиях, я хочу пересмотреть историю открытия Бахтина в России и на Западе начиная с 1960-х гг. Но я намерен также предложить предварительный ответ на вопрос «Что открыл Бахтин как мыслитель?». Эти два измерения, зафиксированные двойственностью родительного падежа в выражении «открытие Бахтина», тесно взаимосвязаны. В некоем весьма значимом смысле то, что мы считаем открытиями Бахтина как мыслителя и теоретика, должно быть описано скорее как движущаяся цель, нежели как неподвижный материал. Как я пытаюсь показать на множестве примеров, открытия Бахтина и уроки, которые мы извлекаем из них, формулировались по-разному в разные исторические моменты и в разных культурных обстоятельствах; наш образ Бахтина изменяется, возникает из наклады-

[1] *G. Tihanov*. Mikhail Bakhtin: Multiple Discoveries and Cultural Transfers. Перевод выполнен по изданию: Wiener Slawistischer Almanach. 2010. Sonderband 78. S. 45–58.

вающихся друг на друга перспектив, включая развитие, видоизменение, утрату и сложную корректировку смысла, по мере того как корпус его трудов перемещается во времени и традициях и сталкивается с унаследованными схемами рассуждения. Открытия Бахтина не являются, таким образом, надежным запасом знания или мудрости; скорее они проистекают из ускользающей, порой смутной и всегда не вполне законченной работы по опосредствованию и переводу. Что равно важно, на оптику, которую мы применяем к Бахтину, пытаясь выяснить его вклад как мыслителя, воздействуют истории его открытия на его родине и за границей. Процессы, которые выглядят как досадное отставание во времени или искажение, часто свидетельствуют об интенсивном присвоении и скрытом большом влиянии. Со временем мы понимаем, что сами нарративы, использованные при рассказывании и воспроизведении истории об открытии Бахтина в России и на Западе, насыщены культурным и идеологическим разноголосием, которое он начал анализировать в своих работах. Прослеживая некоторые из этих нарративов, я надеюсь постепенно прийти к Бахтину, чье наследие есть производная множественных исторических артикуляций, к мыслителю, находящемуся в движении, к теоретику, сопряженному с диалогом.

II.

Открытие Бахтина в России в начале 1960-х гг. само по себе является настоящим «авантюрным романом»[2], где за случайным и комическим иногда скрывается серьезное, если не неизбежное. Вплоть до настоящего времени остается затруднительным определить, как именно Бахтин вновь вышел на российскую интеллектуальную сцену после трид-

[2] Выражение «авантюрный роман» принадлежит Кожинову, ср.: Как пишут труды, или Происхождение несозданного авантюрного романа (Вадим Кожинов рассказывает о судьбе и личности М. М. Бахтина) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1992. № 1. С. 109–122, специально см. с. 118.

цатилетнего забвения. Возможно, сыграла роль книга Владимира Седуро «Достоевский в русской литературной критике. 1846–1956», опубликованная в Соединенных Штатах в 1957 г.[3] В ней Седуро привлек внимание к книге Бахтина о Достоевском, вышедшей в 1929 г., и знаменитой рецензии Луначарского на эту книгу. Кожинов несомненно знал книгу Седуро, поскольку он ссылается на нее в краткой биографической заметке о Бахтине, которую он написал и сумел опубликовать без подписи в первом томе «Краткой литературной энциклопедии»[4]. Из работы Седуро или из других источников Кожинов узнал о книге Бахтина в самом конце 1950-х гг.[5] Он нашел экземпляр этой книги в личной библиотеке Владимира Ермилова (1904–1965), весьма видного члена советского академического и идеологического истеблишмента, который воспринимался как консервативный специалист по великой классической литературе XIX в., особенно Чехова и Достоевского. В далекие 1920-е гг. Ермилов был известен как один из лидеров РАППа, но потом он сумел влиться в мейнстрим, присоединившись к партийному учению. Выдающийся литературовед Юлиан Оксман, переживший преследования и срок в ГУЛАГе, считал Ермилова «критиком-гангстером, причинившим столько зла нашей науке в пору своей диктатуры»[6]. Волей судьбы Ермилов был не только пугающим воплощением догмы и власти на-

---

[3] V. Seduro. Dostoevsky in Russian Literary Criticism. 1846–1956. New York, 1957.

[4] *В. Кожинов*. Бахтин, Михаил Михайлович // Краткая литературная энциклопедия / Ред. А. А. Сурков. М., 1962. Т. 1. С. 477.

[5] Николай Паньков сообщает, что Г. Л. Абрамович неодобрительно упомянул книгу Бахтина в статье, опубликованной в сборнике «Творчество Ф. М. Достоевского» (М.: АН СССР, 1959); см. обширную выборку из переписки Кожинова с Бахтиным: Из переписки М. М. Бахтина с В. В. Кожиновым (1960–1966 гг.) / Ред. и публ. Н. Панькова // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2000. № 3/4. С. 114–290, в частности с. 116–117.

[6] *М. Азадовский, Ю. Оксман*. Переписка. 1944–1954 / Подгот. К. Азадовский. М., 1998. С. 131.

саждать ее; он оказался также тестем Кожинова, который, впрочем, не упомянул об этом факте в своих многочисленных публикациях, освещающих его роль в открытии Бахтина. Роясь однажды в домашней библиотеке Ермилова, Кожинов наткнулся на экземпляр книги Бахтина о Достоевском 1929 г.[7] Тогда же Кожинов убедил Бочарова и Гачева прочитать эту книгу для себя. Совершенно очарованный, 12 ноября 1960 г. он написал свое первое письмо в Саранск, где скромный Бахтин, видимо так никогда и не обретший настоящего дома в этом провинциальном городе[8], готовился встретить свой 65-й день рождения с мудростью человека, достигшего примирения со своими амбициями[9].

Таким образом, Кожинов безусловно сыграл центральную и решающую роль, намного превышавшую вклад Бочарова или Гачева. Что парадоксально, открытию Бахтина в начале 1960-х гг. способствовал именно Ермилов, ретроград, оказавшийся столь влиятельным в нужный момент. (В 1928 г., примерно за тридцать лет до своего невольного участия в открытии творчества Бахтина, Ермилов обвинил Павла Медведева, видного участника Бахтинского кружка, в «кантианстве, формализме и других формах мрачнейшего обскурантизма»[10].) Кожинов прибег к услугам Ермилова, когда вел переговоры о переиздании книги Бахтина о Достоевском, которая вышла наконец в 1963 г. (Ермилов написал одну из двух внутренних издательских

---

[7] См.: *Д. Урнов*. Вадим и Бахтин // Наш современник. 2006. № 2. С. 242–252, здесь имеется в виду с. 245.

[8] 19 ноября 1968 г. в Саранске Бахтин говорил одному из своих собеседников, «как чужд ему до сих пор Саранск» (*И. Крутик*. «Отойди от зла...»: О Михаиле Михайловиче Бахтине. Из записных книжек // Дружба народов. 1997. № 2. С. 199–209; приведенный фрагмент см. на с. 200).

[9] См.: Из переписки М. М. Бахтина с В. В. Кожиновым (1960–1966 гг.) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2000. № 3/4. С. 114–115.

[10] Цит. по очерку «The Bakhtin Circle: A Timeline» в книге: The Bakhtin Circle: In the Master's Absence / Ed. by C. Brandist, D. Shepherd, G. Tihanov. Manchester; New York, 2004. P. 265.

рецензий[11]). Сложное посредничество между различными центрами власти принимало иногда карнавальную форму. Так, однажды изобретательному Кожинову пришлось подделать немецкий акцент (и представиться Гюнтером Грассом), дабы его слабый голос прозвучал более весомо, когда, стараясь убедить Константина Федина в необходимости переиздать книгу Бахтина, он позвонил его секретарю в Союзе писателей[12].

Прежде чем я закончу собирать истории о безграничной величине ума и отрезвляющих земных ухищрениях воли, с которыми сталкивается историк, изучающий открытие Бахтина в 1960-х гг., позвольте мне привести еще один, давно известный эпизод, который подтверждает неявную парадоксальность этого процесса. Когда в 1969 г. болевшие Бахтины нуждались во временном пристанище, они были помещены при содействии главы КГБ Юрия Андропова в кремлевскую больницу. Андропов сделал это только потому, что его упросила его дочь Ирина. До недавнего времени считалось, что сама Ирина вмешалась по просьбе Владимира Турбина, еще одного почитателя Бахтина, который часто бывал в Саранске и преподавал в Московском университете, где училась дочь Андропова[13]. Как свидетельствует Дмитрий Урнов, и здесь Кожинов сыграл главную роль. Они с Урновым были хорошими знакомыми Ирины, которая служила тогда редактором в издательстве «Молодая гвардия» и отвечала за популярную биографическую серию «Жизнь замечательных людей», выходящую по сей

---

11 См.: «Я просто благодарю свою судьбу...»: (Вадим Кожинов вспоминает о том, как удалось переиздать «Проблемы творчества Достоевского») // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1994. № 1. С. 104–110. Здесь имеется в виду с. 109.

12 Об этом: *В. Кожинов*. Так это было... // Дон. 1988. № 10. С. 156–159. См., в частности, с. 159.

13 См.: *K. Clark*, *M. Holquist*. Mikhail Bakhtin. Cambridge, Mass., 1984. P. 336; *С. С. Конкин*, *Л. С. Конкина*. Михаил Бахтин: Страницы жизни и творчества. Саранск, 1993. С. 272.

день. Ирина редактировала книгу о Даниеле Дефо, написанную Урновым, а сам Урнов провел параллель между предметом своего исследования, английским романистом и создателем британской секретной службы, и отцом своего редактора. Очарованная Кожиновым и еще больше молодым Урновым, Ирина Андропова уступила их просьбам; вот так, по словам Урнова, Андропов стал одним из ангелов-хранителей Бахтина[14].

Тот факт, что слава пришла к Бахтину, тогда уже пенсионеру, благодаря стараниям Кожинова, Бочарова и Гачева, был важен в одном весьма примечательном отношении: их консервативная, пусть даже часто антидогматическая, позиция в советских литературных и идеологических спорах того времени задала направление восприятия Бахтина в России на грядущие десятилетия. В России даже после распада Советского Союза имя Бахтина было написано на знаменах традиции, будь то религиозной, моральной, эстетической или академической. В конце 1960-х гг., когда его имя стало широко известным, постепенно утверждалась советская школа семиотики и структурализма, и даже в чисто академических рамках Бахтин выглядел надежным противовесом моде. Позже, в 1990-х гг., принятие его идей часто сочеталось с приверженностью Восточной Православной христианской традиции. Бахтин был мобилизован в качестве последнего знакового имени в длинном ряду светских святых, чьи жизни и мысли считались убаюкивающе немирскими и поэтому беспроигрышно поучительными. За него даже ведут религиозные войны: при всем его неправдоподобии утверждение Дмитрия Урнова[15] (и Петра Палиевского) о католичестве Бахтина по духу и по букве должно восприниматься как двукратное оскорбление всех тех интерпретаторов преобладающего направления, которые одержимы желанием включить этого русского мыслителя в православный пантеон.

---

[14] *Д. Урнов*. Цит. соч. С. 248.

[15] Там же. С. 247–248.

III.

В то время как в России Бахтина считали недругом формализма и структурализма — а заодно и, по мнению его будущих оппонентов (таких как Михаил Гаспаров), отрицателем «точной» филологии — его признание на Западе, особенно в англоязычном мире, началось и почти два десятилетия развивалось при помощи формализма и структурализма. Ладислав Матейка, эмигрант из Праги, попавший в США через Швецию, опубликовал в 1962 г. небольшую антологию под заглавием «Чтения по русской поэтике» (*Readings in Russian Poetics*), включавшую тексты на русском языке и, среди прочих, работы Бахтина и Волошинова. Второе ее издание (1971), значительно расширенное и опубликованное по-английски, имело говорящий подзаголовок «Формалистские и структуралистские идеи»; оно стало первым на Западе крупным сборником, в котором были опубликованы в переводе работы Бахтина и Волошинова. Бахтин был представлен здесь частью его книги о Достоевском (1929), которую Матейка впервые прочитал в Гарварде в семинаре прямо-таки вездесущего Дмитрия Чижевского[16]. Матейка отлично знал, что Бахтин — скорее критик формализма, чем его сторонник, и все-таки в своем заключении к сборнику охарактеризовал Бахтина и Волошинова как «приверженцев русского формального метода»[17]. Тен-

---

[16] См.: *P. Steiner*. Interview s Ladislavem Matějkou // Česká literature. 2007. Vol. 55. № 5. S. 733–738. Приводимые здесь сведения см. на с. 735.

[17] См.: *L. Matejka*. The Formal Method and Linguistics // Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views / Ed. L. Matejka, K. Pomorska. Cambridge, Mass., 1971. P. 281–295. Здесь цитируется с. 290. Надо принять во внимание также утверждение Кристины Поморска, что в этой онтологии они хотели «представить теоретиков, которые «закруглили» и преобразовали идеи ОПОЯЗа» (*K. Pomorska*. Russian Formalism in Retropect // Ibid. P. 273–280, здесь см. с. 273). Оба упомянутых текста были перепечатаны в издании 1978 г.

денция к связыванию Бахтина с формалистами сохранялась на протяжении всех 1970-х гг., причем часто указывали на то, что в его книге о Достоевском исследование идей писателя, содержащихся в его романах, вторично по отношению к исследованию категорий, возникших в эстетике, таких как голос, автор и герой.

Вскоре я вернусь к этой тенденции, которая просуществовала два десятилетия, до того времени, когда Кэрил Эмерсон и Майкл Холквист начали переводить и издавать очерки Бахтина о романе, и их появление ознаменовало новую стадию в открытии Бахтина в 1980-х гг. и позже. Но прежде позвольте мне вкратце сказать о более сложных судьбах сочинений Бахтина в двух континентальных странах с сильными внутренними философскими традициями. В 2008 г. ранний текст Бахтина «Автор и герой в эстетической деятельности» был наконец переведен на немецкий, и тем самым был завершен корпус его важнейших работ, доступных на этом языке. Справедливости ради надо сказать, что важный текст Бахтина «Эпос и роман» впервые появился в немецком переводе (в конце 1968, хотя в книге указан 1969 г.) в сборнике в ГДР, раньше его публикации где-либо еще на каком-то другом языке, включая русский[18]. Как рассказывает Эдвард Ковальский в своем эссеистическом послесловии к вышедшему в 2008 г. немецкому переводу «Автора и героя в эстетической деятельности», машинописный текст статьи Бахтина «Эпос и роман» был тайно вывезен из Советского Союза при поддержке Кожинова. Русский текст был опубликован только в 1970 г. в журнале «Вопросы литературы». Книги Бахтина о Достоевском и Рабле, так же как другие его очерки о романе, тоже были почти безотлагательно переведены на немецкий язык. Однако в Германии открытие Бахтина осложнялось, видимо, сопротивлени-

[18] *E. Kowalski*. Bakhtins langer Weg zum deutschen Leser // M. M. Bakhtin. Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit / Hrsg. R. Grübel, H.-G. Hilbert. Frankfurt am Main, 2008. S. 353–356. Цит. S. 353–354.

ем богатой и развитой домашней философской традиции, которая находила затруднительным признание не оставляющего равнодушным, но, по ее стандартам, весьма расплывчатого и вольного стиля рассуждения. Влияние Бахтина в Германии едва ли вышло за рамки славистики, если не считать некоторого его присутствия в теории искусства и кино[19].

Во Франции открытие Бахтина столкнулось с подобными же барьерами. В 1998 г. Юлия Кристева в интервью Клайву Томсону сожалела, что стиль Бахтина чужд картезианскому духу французских гуманитарных наук[20]. Труды Бахтина, казалось, содержат слишком много неясностей и слишком мало терминов. Словно бы для того, чтобы преодолеть эти тревоги, в своих работах Кристева взяла бахтинское зыбкое, изменчивое и все же чрезвычайно продуктивное понятие диалога и весьма спорным образом «модернизировала» его до интертекстуальности, и это смещение, как она полагала, не только сделало Бахтина ее современником, но и добавило необходимую ясность, какой французским читателям якобы недоставало в его работах[21]. Кристева от-

---

[19] О восприятии Бахтина в Германии см.: *A. Wall*. On the Look-Out for Bachtin in German // Le Bulletin Bakhtine / The Bakhtin Newsletter. 1996. № 5. P. 117–141 (статья опубликована в тематическом выпуске «Бахтин по всему свету» (Bakhtin Around the World. Ed. S. Lee, C. Thomson)); Id. How to do Things with Bakhtin (in German) // Recherches sémiotiques / Semiotic inquiry. 1998. Vol. 18. № 1/2. P. 267–294 (это тоже был специальный выпуск «Бахтин и будущее знаков» (Bakhtine et l'avenir des signes / Bakhtin and the future of signs)).

[20] См. это интервью Кристевой: Recherches sémiotiques / Semiotic inquiry. 1998. Vol. 18. № 1/2. P. 15–29. См. также ее более раннее интервью о Бахтине, данное Самиру Эль-Муаллиа: Беседа с Юлией Кристевой // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1995. № 2. С. 5–17.

[21] Позже Тодоров последовал этому движению от «диалога» к «интертекстуальности», продолжая тем самым процесс «приручения» (а скорее ослабления) ключевого понятия Бахтина (см.: *T. Todorov*. Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique. Paris, 1981. P. 95; он принимает здесь терминологическое изменение, произведенное Кристевой).

четливо осознает шаткий статус Бахтина как мыслителя: если оценивать его по меркам различных областей знания, он нигде не окажется вполне приемлемым. Центральные категории его зрелых работ, тело и дискурс, французскими психологами, антропологами и лингвистами воспринимались или как слишком смутные, или как слишком устаревшие. Настоящее же царство Бахтина, та промежуточная территория, где он правит столь безоговорочно и где изготавливает собственные метафоры, которые позволяют ему перемещаться по разным уровням аргументации и обращаться к проблемам, находящимся поверх и вне конкретных областей знания, — все это было пространством, которое еще только должно было возникнуть для большинства читателей, его контуры были слишком неясными и далекими, поэтому оно не могло сделать его вещи привлекательными для людей с другой интеллектуальной базой и складом ума. В лучшем случае, полагает Кристева, во Франции Бахтин мог бы предложить некоторые ориентиры, не лишая специалиста его работы. Если мы на мгновение перевернем это отношение, то первый урок можно извлечь уже из господства Бахтина в неудобной зоне, расположенной между дисциплинарными полями. Если сказать кратко, мы получаем предостережение, что сколь бы страстно мы ни погружались в историю конкретных дисциплин в поисках предшественниц бахтинских категорий, нам не удастся до конца постичь бахтинское часто ускользающее, но всегда чрезвычайно стимулирующее употребление этих категорий на метауровне, который поднимает их над концептуальными границами их родных полей и вдыхает в них новую жизнь, стирая их былую концептуальную идентичность. Таково, если взять один пример, понятие диалога. Мы слышим в бахтинском употреблении слова «диалог» лингвистический субстрат, который, пожалуй, можно приписать Льву Якубинскому и множеству других ранних советских лингвистов, и все-таки специфическая интерпретация этой категории у Бахтина настолько широка, применима к целым

нарративам и областям культуры, что сосредоточенность исключительно на ее лингвистических истоках, даже когда их можно установить, не объяснила бы мощи и обаяния, какие по-прежнему несут в себе его тексты. Чтобы подтвердить мою мысль, вспомним, что в 1977 г., задолго до публикации в Соединенных Штатах очерков Бахтина о романе, был опубликован в английском переводе важный текст Яна Мукаровского «Диалог и монолог», написанный в 1940 г. В терминологическом плане работа Мукаровского гораздо более дисциплинированна, в том же, что касается широты и изобретательности, ей пришлось бы побороться, чтобы не отстать от бахтинской версии диалога. Мукаровский увязает в ловушке узко лингвистического сопоставления диалога и монолога; Бахтин рискует выбраться, он обновляет наше понимание диалога, приглашая нас услышать диалог в единственном произнесенном слове, или диалог, воплощенный в голосах, которые сообщают нам конфликтующие мировоззрения или точки зрения на мир, или даже диалог, который становится краеугольным камнем для широкой типологии культурных форм. Это преобразование, которое понуждает термин к внутреннему росту, иногда ценой его точности, — преобразование, посредством которого термин расширяет спектр своей применимости вплоть до превращения в широкую метафору, является важнейшей особенностью сочинений Бахтина, признаком его письменного стиля, который внушает читателям совершенно особое чувство искренности и света, связанное с привилегией наблюдать движения распускающегося смысла, который все больше расслаивается у нас на глазах. И именно эта энергия преобразования отличает Бахтина от его вероятных или даже несомненных предшественников, принадлежащих к разным сферам деятельности, будь то лингвистика, социология, теология или история искусства. Нетрудно доказать, например, что некоторые понятия Бахтина — «архитектоника», «пространство», «готический реализм» — были почерпнуты, по крайней мере в значительной степе-

ни, в немецкой традиции истории искусства[22]. Это, однако, очень мало скажет нам о значительном преобразовании, которое претерпевают эти понятия, попав в плавильный котел бахтинской аргументации. Оригинальность Бахтина как мыслителя на самом деле (и это еще один важный урок для исследователей) есть оригинальность великого мастера синтеза, который свободно брал из различных специальных дискурсов — лингвистики, истории искусства, теологии — и потом переформировывал, расширял и наращивал сферу их понятий.

Напрашивается вопрос: что позволяло ему делать это? Мой краткий ответ таков: он делал это, совершая переход, в сущности эволюцию, от этики и эстетики его ранних сочинений к философии культуры его зрелых работ. Позвольте мне проиллюстрировать это движение с помощью более детального сравнения подходов к роману у Бахтина и Шпета.

IV.

Шпета и Бахтина объединяло нечто фундаментальное: оба они были исключениями на русской интеллектуальной сцене, поскольку не являлись ни религиозными, ни марксистскими мыслителями. Однако пространные заметки Шпета о романе, написанные в 1924 г., со всей отчетливостью обнаруживают различия между их подходами. Эти заметки, которые оставались не опубликованными до 2007 г., были, вероятно, частью более обширной (тоже неопублико-

[22] *J. Muka ovsk* . Dialogue and Monologue // The Word and Verbal act: Selected Essays / Trans. J. Burbank, P. Steiner. New Haven; London, 1977. P. 81–112. Мукаровский знал и высоко оценивал некоторые сочинения Волошинова; в 1964 г. в Праге Кожинов много говорил с ним о Бахтине и его работе о речевых жанрах (см.: Из переписки М. М. Бахтина с В. В. Кожиновым (1960–1966 гг.) // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2000. № 3/4. С. 266).

ванной) работы Шпета «Литературоведение», заявленной в 1925 г. как один из действующих проектов ГАХНа[23].

Шпет опирается здесь в значительной степени на авторов, особенно на Гегеля, Эрвина Роде и Георга Лукача, которые впоследствии играли большую роль (явно или скрыто) в бахтинском обсуждении романа. Как и Бахтин, Шпет берет у Гегеля и Лукача концептуальную рамку, задающую сопоставление эпоса и романа[24]. Но в то время как Бахтин опрокидывает схему Лукача и освобождает роман, превращая его из неудачника литературной истории в выдающуюся *écriture* и из чисто литературной в более широкую культурную форму, Шпет следует старому противопоставлению и подтверждает роль романа как «негативного» жанра. По Шпету, роман характеризуется рядом фатальных отсутствий. В нем отсутствует «композиция» и, что самое важное, «внутренняя форма» (Шпет 2007, 57). Вспомним, что у Шпета «внутренняя форма» служит решающим доказательством способности искусства порождать серьезные, не случайные версии реальности. Отсутствие «внутренней формы», вообще говоря, означает отсутствие необходимости и твердого направления в произведении искусства. С этой точки зрения роман, лишенный «внутренней формы», есть не более чем «деградация» эпоса (Там же, 63): эпос возводит к идее (в платоновском смысле), тогда как роман дает только доксу (Там же, 66). Роман с характерными для него произвольными измышлениями есть результат распадения мифа (Там же, 84). Поэтому роман лишен «в строгом смысле сю-

---

[23] См. недавнее очень хорошее исследование истоков бахтинского термина «готический реализм»: *Н. Паньков*. Смысл и происхождение термина «готический реализм» // Вопросы литературы. 2008. № 1. С. 227–248 (здесь обсуждаются влияние Макса Дворжака (с. 237–239) и классицистская эстетика в журнале «Литературный критик» и подспудная полемика с ней Бахтина в книге о Рабле (с. 241–248)).

[24] *Г. Шпет*. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Ред. Т. Г. Щедрина. М., 2007. С. 57–58. Далее ссылки на этот том приводятся в основном тексте в скобках.

жета», а имеет только «тему», которая представляет собой «не конструкцию идеи» (чему на самом деле должен служить сюжет), а просто «эмпирическую общность мотива» (Там же, 79)[25]. Отставая не только от эпоса, но и от греческой трагедии, роман не знает катастрофы, ему ведом только неразрешенный конфликт, антиномия (Там же, 67). В соответствии со своей принижающей оценкой русской философии Шпет интерпретирует русскую литературу в целом как «роман», поскольку, с его точки зрения, в ней не было сознания эпической реальности (Там же, 75); даже «Война и мир» называется не эпическим, а ироническим и, следовательно, «романтическим» романом, где «романтический» — осуждающий ярлык, который применяется ко всякому нарративу, пропитанному произвольностью. Таким образом, мы начинаем понимать, почему в «Эстетических фрагментах», так же как в заметках о романе, Шпет усматривает в романе «риторическую» форму, и только: эпос — это «органическое воплощение идеи», а роман имеет дело лишь с «анализом возможностей» (Там же, 81), с множественностью равноценных свободных воль и выборов, с какими сталкивается индивид, покинув эпический космос. Роман не дает *incarnatio*, а только *inventio* и *elocutio* (Там же), т. е. сообщает о навыках, вовлеченных в развертывание и построение эфемерного и случайного частного мира возможностей без вывода, путешествия без цели.

Именно на этом фоне становится понятным крайнее недовольство Бахтина шпетовским принижением романа[26]. Бахтин тоже начинает с отрицательной посылки: роман не имеет собственного канона; он лишен постоянных

---

[25] См. комментарии Татьяны Щедриной к работе «О границах научного литературоведения (конспект доклада)» в книге: *Г. Шпет*. Цит. соч. С. 507.

[26] См. бахтинскую критику Шпета в «Слове в романе»*: M. M. Bakhtin*. The Dialogic Imagination. Four Essays / Ed. M. Holquist; Trans. C. Emerson, M. Holquist. Austin, 1981. P. 268; *М. М. Бахтин*. Слово в романе // Его же. Собр. соч. М., 2012. Т. 3. С. 21.

качеств, которые дают стабильность и связность, отличающие большинство других жанров. Однако он истолковывает эту отрицательность иначе — как силу: роман не знает окостенения, его способность к самоперекраиванию и новшествам безгранична, его многосторонность вмещает и перерабатывает большое количество дискурсов, ранее остававшихся на втором плане. Словом, роман есть что угодно, но не просто «риторическая форма» в том уничижительном смысле, какой придает этому термину Шпет в «Эстетических фрагментах», в заметках о романе и во «Внутренней форме слова». По Шпету, роман сигнализирует о тупике, он лишен перспективы: «При настоящем расцвете искусства роман будущего не имеет» (Там же, 84). В отличие от поэзии, роман — жанр для масс: он «всегда полнее и теплее отзовется на моральные волнения времени и среднего человека» (Там же, 88). Бахтин, напротив, превозносил демократический заряд романа и мечтал, как мы знаем, о колонизации литературы (и даже культуры) романистикой.

Важно установить место работ Шпета о романе на более широкой сцене советского литературоведения. В начале 1920-х гг. в этой области доминировали социологические, формалистские и психоаналитические подходы с некоторыми вкраплениями более традиционной исторической поэтики и морфологии литературы. Творчество Шпета не принадлежало к какой-либо из этих парадигм; оно отчетливо направлялось философскими интересами и требовало (если оно вообще чего-то требовало) возвращения к эстетике как истинной родине науки о литературе. Так что Шпет, как и его коллеги и ученики в ГАХНе, видимо, плыл против течения, отрицая право литературоведения на существование вне сферы эстетики и философии искусства.

Предпочтительность для Шпета обсуждения словесного произведения искусства, включая роман, в рамках эстетики, в сущности, родственна раннему интересу Бахтина к категориям, таким как форма, автор, герой и диалог,

с точки зрения эстетики, а не с позиций собственно литературоведения. Но если во второй половине 1920-х гг. Шпет сохраняет приверженность эстетике и неогумбольдтианской философии языка и продолжает обсуждать литературу из соответствующей перспективы, то теоретический дискурс Бахтина постепенно отрывается от эстетики и развивается в направлении философии культуры. Именно с этой выигрышной точки зрения Бахтин обращается в 1930-х гг. к различным аспектам теории жанра и исторической поэтики — к двум областям, которые остались чужды Шпету, что подтверждают его заметки о романе. В 1930-х гг. Бахтин пишет скорее как философ культуры, чем как мыслитель, берущий свои замыслы из эстетики. Весь его концептуальный аппарат в эти годы находится под благоприятным знаком больших нарративов о внутренней динамике культурной эволюции, доверенным и мощным агентом (и миниатюрным изображением) которой оказывается роман. Если у Шпета и Бахтина действительно есть что-то общее, то это их отказ рассматривать литературоведение как автономную и самодостаточную область и способ исследования: из этой точки Шпет повернул назад к эстетике, тогда как Бахтин пустился в путешествие вперед, по слабо очерченной, но чрезвычайно волнующей территории теории культуры и философии культурных форм[27]. Именно этот новаторский сдвиг к философии культуры и доставил благодатную почву, на которой Бахтин воздвиг свое теоретическое здание, синтезировав различные интеллектуальные традиции и творчески переработав и расширив понятия, происходящие из ряда различных специальных дискурсов.

[27] Более подробно о платформе Шпета см. в моей статье: *G. Tihanov*. Innovation and Regression: Gustav Shpet's Theoretical Concerns in the 1920s // Critical Theory in Russia and the west / Ed. A. Renfrew, G. Tihanov. New York; London, 2010. P. 44–62; в русском переводе: *Г. Тиханов*. Новаторство и регрессия: Теоретические интересы Густава Шпета в 1920-е годы // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма / Науч. ред. Т. Г. Щедрина. М., 2010. С. 333–350.

V

Теперь я хочу вернуться к казалось бы скандальной характеристике Бахтина как формалиста и структуралиста, которая сопровождала его раннее открытие на Западе, особенно в англоязычном мире. Процесс этот продолжался долго (целых двадцать пять лет)[28] и затронул много центральных интеллектуальных контекстов (американских, отчасти немецких и также французских, хотя во Франции присвоение Бахтина в контексте структурализма незаметно вывело к постструктуралистскому и психоаналитическому Бахтину, главным образом в творчестве Кристевой)[29] и поэтому представляется совершенно невероятным, чтобы эти два ярлыка, «формалист» и «структуралист», были просто живучими неправильными именами. Излишне и говорить о весьма прискорбном упрощении, которое присутствует в характеристике Бахтина как формалиста или структуралиста (каким он несомненно представал в англоязычном мире и во Франции в 1970-х гг. после известных статей Кристевой 1967 и 1970 гг., возвысивших «структуру», как отметил Клайв Томсон, до «ключевого слова» в анализе Бахтина)[30]; может даже показаться, что употреблять эти имена применительно к Бахтину совершенно ошибочно. И все же в конечном счете во всем этом есть зерно истины. В истории идей надо уметь иногда замечать скрытые сход-

[28] Относительно недавно, в 1988 г., в широко известной хрестоматии, составленной Дэвидом Лоджем, работа Бахтина «Из предыстории романного слова» была помещена в рубрике «Формалистская, структуралистская и постструктуралистская поэтика, лингвистика и нарратология», см.: Modern Criticism and Theory: A Reader / Ed. D. Lodge. London; New York, 1988.

[29] О восприятии (искажающем) Бахтина во Франции см.: *K. Zbinden*. Bakhtin between East and West: Cross-Cultural Transmission. Oxford, 2006, в особенности гл. 1 «Структуралист в сарае» (The Structuralist in the Closet).

[30] См.: *C. Thomson*. Bakhtin in France and Québec // Le Bulletin Bakhtine / The Bakhtin Newsletter. 1996. № 5. P. 67–87 и, в частности, p. 69–71.

ства, которые не обнаруживаются на поверхности. Конечно, Бахтин не является формалистом, как и структуралистом, в том смысле, что он не участвует в этих специфических практиках интерпретации литературы. Но он участвовал в чем-то гораздо более важном: в общей эпистеме, в режиме исследования, которое заключало в скобки субъекта и индивида. Это-то и было общим для Бахтина и формалистов и структуралистов; он не использовал их инструменты, их средства анализа, но он разделял с ними некоторые их базовые эпистемологические посылки и вместе с тем не принимал других. Прежде чем я попытаюсь установить различие между русским мыслителем и формализмом и структурализмом, причем тоже на уровне базовых эпистемологических посылок, позвольте мне остановиться еще немного на фундаментальном сходстве между Бахтиным и этими двумя влиятельными течениями.

Эволюция Бахтина как мыслителя в целом может быть охарактеризована как борьба против психологизма и как еще более мощное отрицание субъективности (в ее классическом варианте). Он признался Кожинову и Бройтману, что Гуссерль и Макс Шелер сыграли решающую роль в его перевоспитании в мыслителя, не доверяющего психологизму[31]. Начав в 1920-е гг. с прославления Достоевского как уникального, единственного и непревзойденного писателя, делая акцент, пусть даже несколько приглушенный, на «творчестве Достоевского», Бахтин заканчивает тем, что в 1963 г. сосредоточивается на безликой памяти жанра, не оставляя места для творчества как такового и исследуя вместо него внутренние законы поэтики («поэтика Достоевского»). Все творчество и идейные замыслы Бахтина были полем битвы против традиционно мыслимой, стабильной субъективности: от вопроса о теле, которым мы

[31] См.: *В. В. Кожинов*. Бахтин и его читатели: Размышления и отчасти воспоминания // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 2/3. С. 120–134 (здесь важна с. 113).

постепенно перестаем владеть, которое ускользает от нашего контроля, самым радикальным образом рассмотренного в книге о Рабле, к вопросу о языке, который приходит к нам через устоявшиеся жанровые образцы и никогда не является вполне нашим, поскольку на нем всегда уже говорит кто-то еще. Судьбы романа в полной мере воплощают это отрицание классической субъективности: индивидуальный писатель в сущности не имеет значения, он не более чем инструмент, через который материализуется род, не более чем рупор, передающий сообщения родовой памяти. Другими словами, Бахтин, несмотря на его явное тяготение к каноническим фигурам, таким как Гёте, Достоевский и Рабле, в идеале, похоже, мог бы написать историю литературы без имен. (Эта формула, «история без имен», была почерпнута, конечно, у историка искусства Генриха Вёльфлина и поддержана русским формалистом Борисом Эйхенбаумом и также Павлом Медведевым, который, вместе с Матвеем Каганом, был самым важным источником знаний по теории и истории искусства в Бахтинском кружке[32].)

С другой стороны, важно, видимо, вспомнить об особенностях, отличающих Бахтина от формализма и структурализма. Фундаментальное несогласие Бахтина с формалистами связано с тем, что их не интересует смысл. Но Бахтин понимает смысл не как стабильную категорию, которая неотъемлемо присутствует в тексте и время от времени ставится на службу идеологическим целям. Не является он и мыслителем герменевтической традиции, несмотря на все утверждения об обратном и все сходства. Бахтин не стремится включить произ-

[32] См.: *M. M. Bakhtin*, *P. N. Medvedev*. The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociologocal Poetics. Baltimore; London, 1978. P. 50–52 (на с. 52 приводится одобрительное суждение Эйхенбаума о Вёльфлине). Об идее «истории без имен» в Бахтинском кружке см. также: *F. Pereda*. Mijail Bajt n y la historia del arte sin nombres // Mijail Bajt n en la encrucijada de la hermen utica y las ciencias humanas / Ed. B. Vauthier, P. M. C tedra. Salamanca, 2003. P. 93–118.

ведение искусства в круг вопросов и ответов, где части и целое участвуют в процессе взаимного раскрытия и делают это с конкретной исторической точки зрения, которая направляет вопрошающий ум критика. Его представление о смысле вдохновляюще монументально: оно холодно и беспристрастно восславляет «большое время» как истинную родину смысла — и в то же время оно утешительно и привлекательно, поскольку невозмутимо встречает неопределенное будущее торжествующим заявлением об открытости и приятии того, что, по Бахтину, предстоит и вечно будет предстоять. В отличие от структурализма Бахтина интересует внутренняя динамика смысла, открывающаяся в переходах между различными дискурсивными жанрами/типами. Это изменение иногда зависит от контекста; иногда оно связано с течением времени и измеряется по шкале столетий и эпох; чаще же всего оно порождается различиями в предзаданных дискурсивных возможностях, таких как монолог и диалог, гротеск и классика, официальное и народное — как было у великих учителей Бахтина в традиции истории искусства (Вёльфлин выстроил противоположность между классикой и барокко, Макс Дворжак и Воррингер концептуально противопоставили натуралистическое и абстрактное искусство). Бахтинская история дискурсивных жанров работает с такой масштабной шкалой, что иногда историческое измерение в ней полностью растворяется, и в итоге читатель получает скорее типологию, чем диахронический отчет. Конфликты, таящиеся в этих типологиях, часто имеют эпические размеры; Бахтин в своих работах разыгрывает дискурсивную типомахию, почти невиданную по своему накалу и размаху. Его нарратив велик не просто в лиотаровском смысле, но и в более прямом смысле поразительной значимости и открывающихся в его текстах безграничных возможностей.

Если отнесение Бахтина по ведомству формализма и структурализма помогает нам понять, каким образом воспринималась его мысль и создавалась его репутация за границами Советского Союза в 1960–1970-х гг., то нам следу-

ет также спросить, как его творчество смогло не потеряться с переходом к постмодернизму и постструктурализму, которые стали остро ощущаться уже в 1970-х гг. и оставались на авансцене почти до конца XX столетия. Ведь при всех его достоинствах он не мог бы удержаться на плаву на рынке идей, если бы воспринимался исключительно как мыслитель традиционного типа, как создатель «великого нарратива», чьи идеи сформировались и достигли пика в первой половине прошлого столетия.

Здесь я подхожу к важнейшему обстоятельству, позволяющему Бахтину оставаться сегодня нашим современником. Я думаю, что интеллектуальный бренд Бахтина устоял благодаря тому, что он сделал лучше большинства других, благодаря тому, что он постепенно создал теоретическую платформу, скрепляемую тем, что я назвал бы гуманизмом без субъективности (или, по крайней мере, без субъективности, понятой в классическом идентитарном смысле). В зрелых и поздних сочинениях Бахтина мы находим необычный гуманизм, децентрированный, ищущий и восславляющий скорее несхожесть, чем другость (если воспользоваться терминами Кристевой), вращающийся не вокруг индивида, а вокруг родовых способностей человечества не сдаваться, выстаивать перед лицом природных катаклизмов и идеологической монополии на истину. Бахтин является, пожалуй, единственным, самым одаренным и убедительным в XX в. идеологом этого особого рода гуманизма, в сердцевине которого не находится вера в индивидуальное человеческое существо, этой дистанцированной космической любви к человечеству — великому мастеру сохранять себя, создателю неувядаемого и возвращающегося смысла, который окончательно находит свою родину в лоне большого времени. В книге о Рабле этот новый децентрированный гуманизм принимает форму по видимости более грубого культа народа, но даже здесь он опирается на вечно изменчивое, многогранное существование человеческих масс, которое преодолевает границы между телами и стиля-

ми и отвергает устойчивые идентификации, если не считать идентификации с утопическим телом всего человечества.

Этот новый децентрированный гуманизм без субъективности является величайшим открытием Бахтина как мыслителя и, мне кажется, причиной его долгожительства на интеллектуальной сцене, где он переживает моду за модой, даруя каждому новому поколению читателей магию близости без эмпатии, оптимизма без обещания и завершения.

Перевод с английского Ирины Борисовой

Нина Дмитриева

Инскрипты из личной библиотеки Б. А. Фохта[1]

1.

Н. А. Васильев. О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого. Казань, 1910.

Мно<гоуважаемому Борису> Алекс<андровичу>...[2]

2.

Давид Викторов. Эмпириокритизм, или философия чистого опыта. М., 1909.

...Фохту от автора. Москва 30. IX.[3]

---

[1] Личная библиотека Б. А. Фохта была приобретена у его вдовы Елены Яковлевны Фохт (в девичестве — Аронсон) Институтом философии Академии наук Украинской ССР, куда начала поступать 18 сентября 1948 г. Сохранившаяся часть коллекции находится в библиотеке Института философии Национальной академии наук Украины (Киев).

[2] Надпись срезана: остались первые буквы обращения и отчества.

[3] Надпись частично срезана.

3.
С. Н. Виноградов. Логика. Учебник для средних учебных заведений и для самообразования. М., 1914.

Многоуважаемому Борису Александровичу Фохту от автора. 1914. V. 24.

4.
Б. Вышеславцев. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

Дорогому [Борису Александровичу Фохту][4] на память о совместной «охоте за истиной» и в залог неразрывной философской дружбы от искренно любящего автора.

5.
М. М. Рубинштейн. Очерк истории педагогической психологии в связи с общей педагогикой. 2-е, пересм. и доп. изд., М., 1916.

Уважаемому Борису Александровичу искр<енний> привет [от] автора 23 II 19<? >.[5]

6.
В. А. Савальский. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. Том 1. М., 1908.

Многоуважаемому Борису Александровичу Фохт [,] первому пионеру марбургской школы в России [,] в воспоминание о беседах в Марбурге подарил автор.

---

[4] Имя, отчество и фамилия скорее угадываются, чем прочитываются: вымараны тушью — видимо, при передаче в государственное учреждение.

[5] Надпись частично срезана.

7.

В. Е. Смирнов. О некоторых условиях умственной деятельности. [Отд. оттиск[6]]

Многоуважаемому Б. А. Фохту от автора. 1916, Июня 25 д<ня>.

8.

Б. С. Чернышев. Социологические мотивы в эстетике Гегеля. [Отд. оттиск[7]]

Дорогому Борису Александровичу Фохту в знак дружбы и благодарности от автора.

9.

Г. Шпет. Предмет и задачи этнической психологии. [Отд. оттиск[8]]

От автора[9]

10.

Nikolai Hartmann. Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchern des Euklidkommentars dargestellt. Giessen, 1909. (Philosophische Arbeiten, hrsg. von H. Cohen und P. Natorp. IV. Bd., 1. H.).

Глубоко уважаемому Борису Александровичу Фохт в знак старой привязанности от автора.

---

[6] Из сборника: Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916: статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 343–361.

[7] Искусство. Журнал Государственной академии художественных наук. 1927. Кн. IV. С. 5–54.

[8] Психологическое обозрение. 1917. Т. 1. Вып. 1. С. 27–59; Вып. 2. С. 233–263; Вып. 3–4. С. 405–420.

[9] Надпись оттиснута.

11.

Heinz Heimsoeth. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibnitz. 1.-2. Hälfte. Hälfte 1: Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis. Giessen, 1912. (Philosophische Arbeiten, hrsg. von H. Cohen und P. Natorp. VI. Bd., 1.-2. H.).

Herrn Boris Vogt in dankbarer Erinnerung an die erste Anregung zu dieser Arbeit im Sommer 1907. Der Verfasser.[10]

[10] Господину Борису Фохту с благодарным воспоминанием о первом побуждении к этой работе летом 1907 г. Автор (*нем.*).

Речь Якова Мазе в честь Германа Когена (1914)

Предисловие и перевод с иврита Романа Кацмана

Мы впервые публикуем[1] перевод речи раввина Якова Мазе в честь Германа Когена, произнесённой в московской синагоге в апреле 1914 года во время приезда философа в Россию и опубликованной четыре года спустя в московском журнале на иврите *Ха-Ткуфа* (Т. 2. С. 401–405), после смерти Когена в 1918 году.

Яков Исаевич Мазе (1859–1924) был виднейшим представителем еврейской интеллигенции в России смутных лет смены эпох. Главный раввин Москвы с 1893 года и до самой смерти, активный сионист и борец за права евреев как в царской, так и в советской России, Мазе широко известен как эксперт по иудаизму в деле Бейлиса (1913). Он играл видную роль в создании и работе многих еврейских организаций тех лет (Бней Цион, Общество любителей языка иврит, Еврейское право, Тарбут), а также в 1917 году он был депутатом Всероссийского учредительного собрания. И всё же не будет преувеличением сказать, что сегодня раввин Мазе

[1] Я благодарен Леониду Кацису за помощь в работе над данной публикацией.

больше известен в Израиле, чем в России. Связано это, прежде всего, с тем, что языком его трудов был иврит, начиная уже с его сотрудничества (с 1879 года) в российском журнале на иврите *Ха-Мелиц*. Четырёхтомник *Воспоминаний* Мазе, написанный на иврите, был опубликован в 1936 году в Тель-Авиве, а его биография, написанная на иврите раввином Зеевом Арье Рабинером, вышла в Израиле в 1958 году. Обе книги больше не переиздавались и так и не были переведены на русский язык, хотя воспоминания Мазе представляют наибольший интерес именно для специалистов по русской и русско-еврейской новейшей истории.

Одно из наименее известных событий в жизни раввина Мазе — его участие в мероприятиях, посвящённых визиту в Москву Германа Когена. Основатель и глава марбургской школы неокантианства совершил поездку по России с 22 апреля по 14 мая 1914 года (Петербург, Москва, Рига, Вильно, Варшава)[2] с целью выразить солидарность с российскими евреями,[3] среди которых, кстати, было немало его учеников. К этому времени в Марбурге побывали Борис Фохт, Дмитрий Гавронский, Гавриил Гордон, Борис Пастернак, Василий Сеземан, Сергей Рубинштейн, Яков Клацкин, Давид Койген, Арон Гурлянд и многие другие. Матвей Каган, старший друг Михаила Бахтина, основавший в 1919 году кантианский кружок, ставший впоследствии известным как «невельская школа» или «круг Бахтина», учился в то время у Когена в Берлине, куда тот переехал после выхода на пенсию, и заканчивал диссертацию под руководством коллеги Когена Пауля Наторпа. Поздние работы Когена, в которых тот формулирует свою концепцию иудаизма, вызвали неоднозначную реакцию в среде русско-

[2] Об этом визите и некоторых реакциях на него см.: *В. Н. Белов*. Предисловие // Г. Коген. Теория опыта Канта / Пер. В. Н. Белова. М., 2012. С. 63–67.

[3] См. Кацис, «Журнал «Новый восход» — орган русско-еврейского неокантианства», данный сборник, стр. 249–270.

еврейских неокантианцев (таких как Койген и Гурлянд), которые, с одной стороны, считали его великим еврейским мыслителем, а с другой — критиковали за отказ от мифологических, мессианских и мистических аспектов иудаизма. Своеобразное преломление этой же двойственности, с добавлением критики антисионистских идей Когена, мы находим в публикуемой здесь речи Якова Мазе.

Главный раввин Москвы считался выдающимся оратором. Его речь в честь Германа Когена — яркое тому подтверждение. Однако, кроме этого, она свидетельствует о его широкой образованности и философской одарённости. Выпускник юридического факультета Московского университета, который, как известно, отличался от философского факультета большей открытостью и терпимостью к неокантианству, Мазе не только был хорошо знаком с работами Когена, но и сумел в своей речи суммировать в нескольких фразах ряд аспектов одной из сложнейших философских систем современности. Главным достижением Когена Мазе считает его идею о том, что иудаизм, с его концепцией единого Бога и этикой, является основой любой подлинной философии и западной культуры вообще. Однако глубокой горечью проникнуты слова Мазе о том, что еврейский мыслитель отказывает евреям в праве именоваться народом и бороться за возвращение в Землю Израиля как реализацию их мессианского предназначения. В подтверждение своих мыслей, оратор приводит многочисленные цитаты из Торы и книг пророков, которые были основным источником философии Когена в его работах по иудаизму (в частности, в ещё не опубликованном к тому времени фундаментальном труде *Религия разума из источников иудаизма*). Именно эта риторика, в сочетании с особой интонацией и дидактической направленностью, превращает речь Мазе в традиционную раввинскую проповедь — *драшу*. Сам же оратор указывает на талмудическую приветственную речь как на свой жанровый источник. Сопоставление приёма Германа Когена в Москве с приё-

мом мудрецов в синедрион Керем в Явне не случайно. Восстановление синедриона, главного органа еврейского законодательного и судебного самоуправления в городе Явне после разрушения римлянами Второго Храма и Иерусалима (а точнее, ещё во время блокады столицы, в 66–70 годах н. э.), — это символ преемственности богослужения, кафедрократии и учёности еврейского народа в изгнании, а также надежды на восстановление иерусалимского Храма в лучшие времена — не обязательно мессианские. Сравнение московской синагоги или марбургской школы с Керемом в Явне не покажется нескромным, если учесть дух философии иудаизма Когена, который, очевидно, и обыгрывает Мазе: еврейская этика и еврейская наука, будучи едины, преодолевают и изгнания, и войны (что звучит горьким, но оптимистичным предчувствием накануне Первой мировой войны). Однако в то же время Мазе привносит в эту идею новый оттенок: не только этика и наука, но и полный исторической памяти ритуал, объединяющий людей в конкретную историческую общность, в народ, служит этой преемственности. Единственный ритуал, полностью сохранившийся со времён Храма до наших дней, — это благословение священников (когенов). С их особым служением связана и надежда на восстановление Иерусалимского Храма в будущем. Кроме того, восстановление синедриона в Явне связано с именем Раббана Иоханана бен Закая, который был когеном по происхождению. Когенами были и Герман Коген, и сам Яков Мазе: фамилия последнего — это аббревиатура *МиЗера Аарон Хакоген*, то есть «из семени Аарона священника». В своей речи Мазе неоднократно использует — и в шутку, и всерьёз — игру слов Коген-коген (священник, жрец), дабы подчеркнуть ту особую роль, которую играет, по его мнению, учение Когена в современном еврействе и иудаизме, а также тот аспект, который оказался несправедливо отброшен выдающимся философом, — идея цельности и преемственности Народа Израиля и его служения в Земле Израиля.

Таким образом, активная сионистская позиция Мазе легко объясняет и его критику философии Когена, и его риторику, в частности подбор цитат из Книг Пророков, и даже искажение одной из них. Стих из Иеремии (23:8) «Жив Господь, Который вывел и Который привел племя дома Израилева из земли северной и из всех земель, куда Я изгнал их, и будут жить на земле своей», в котором роль возвращения евреев в Землю Израиля отведена Всевышнему, в устах Мазе превращается в «Придёт племя дома Израилева из всех земель, куда они были изгнаны, и будут жить на земле своей», где активная роль отведена самому народу. Как справедливо отмечает редактор газеты *Ха-Ткуфа* (Давид Фришман), где была опубликована речь Мазе, нам неизвестно, что думал Герман Коген о словах главного раввина Москвы. Однако, если верно свидетельство другого когена и ученика Когена Матвея Кагана в его «Автобиографических заметках» о том, что тот воспринял Октябрьскую революцию в России как начало исполнения пророчества о «конце веков»,[4] то надо полагать, что позиция марбургского старца о предназначении народа Израиля мало изменилась до самой его смерти в 1918 году. Так или иначе, речь Якова Мазе несомненно является ярким подтверждением всей сложности и глубины восприятия идей Когена в предвоенной, предреволюционной России, а также живой готовности Когена к диалогу с его российскими собратьями по философии и вере.[5]

---

4 *Матвей Каган*. Автобиографические заметки // Матвей Каган. О ходе истории. М., 2004. С. 27.

5 Во время Первой мировой войны антисионистская позиция Когена только усилилась. Об этом свидетельствуют его статьи 1916 года «Antwort auf das offene Schreiben des Herr Dr. Martin Buber an Hermann Cohen» (Jeudische Schriften. Vol. II. Berlin, 1924. S. 328–340), «Religion und Zionismus» (ibid. S. 319–327). Одновременно война прерывает развитие интереса к Когену в России и распространение его идей такими активными его последователями, как Арон Гурлянд (Кацис, «Журнал», стр. 268–269).

Яков Мазе

[Опубликовано] в память о Германе Когене[6]
Речь[7]

У еврейского народа есть древний обычай — произносить в честь почётных гостей проповедь в двух планах: в честь гостя и в честь Торы. В девятой главе трактата Брахот мы находим блестящие примеры *приветственных речей* наших древних мудрецов при их вступлении в [синедрион] Керем в Явне. Так и мы, мои учителя и господа, собрались сегодня, чтобы приветствовать присутствующего здесь высокого гостя — профессора Германа Когена из Марбурга, старца, вкусившего мудрость и учившего мудрости в университете его города, удостоившегося многого и удостоившего многих, воспитавшего многих учеников и основавшего новую школу в мировой философии, вдохнувшего новый дух в старое учение Канта. На основаниях этого великого мыслителя, он воздвиг ещё одно начало — право, и тогда система Канта возродилась в новой форме, такой, о которой не могли и подумать мудрецы всего мира. Мыслитель Коген извлёк святое слово «один» из его ивритского футляра, дабы осветить им землю. Он пришёл к выводу, что абсолют-

[6] Речь раввина Якова Мазе, произнесённая им в апреле 1914 года во время приезда Германа Когена в Россию, была опубликована в 1918 году, после смерти философа, в московском журнале на иврите *Ха-Ткуфа*. Т. 2. С. 401–405.

[7] В журнальной статье — примечание редакции: «Эту речь, которую произнёс прославленный оратор в честь прославленного философа по его приезде в Москву и во время его посещения синагоги, мы приводим здесь, сохраняя её язык и форму, то есть форму речи, дабы почтить память умершего. Нам неведомо, что думал Коген, слушая преисполненные любви упрёки оратора, и какие он сделал из этого выводы. Однако достаточно и того, что нам известно: по окончании речи, учёный подошёл к оратору, чтобы поблагодарить его, и ответил *на иврите*: 'Если бы я приехал только для того, чтобы услышать эти слова, то и тогда мне было бы довольно'».

ное единство [единственность] является основой всех основ как в науке, так и в этике, и всякий, кто отходит от системы полного единства, немедленно попадает в путы логических и нравственных заблуждений. С этой точки зрения, он пришёл к научному заключению, что наша древняя нация, единственная среди прочих, на протяжении всей своей истории воюющая за идею *абсолютного единства*, ходом своей мысли оказала огромное влияние на весь мир в деле очищения идей и сердец, и что эта нация пребудет и впредь в небывалой *силе своей уникальности*. Бог этой нации, Бог единый и единственный, первый и последний, не имеющий начала, справедливо зовётся «Царь вселенной», ибо, только если эта вера победит на земле, тогда и только тогда наступит истинный Золотой век и в науке, и в нравственности — тот, о котором прорицали пророки Израиля. Итак, как учит нас наш великий философ, каждый, кто мудр сердцем, не только не может отрицательно относиться к вере Израиля, но напротив, должен её усиливать и удостоверять, провозглашать её и развивать одно объяснение за другим, ибо истина противоположна тому, что думали вероотступники во имя науки. Они говорили, что, когда ослабнет вера, усилится наука, но они не показали, что и у этого правила есть исключение — вера Израиля, в которой соотношение полностью противоположно: в той степени, в которой убывает у человека эта чистейшая из всех вер, ослабевает у него и наука, ибо эта вера сама есть величайшая из наук и наилучший материал для развития науки на более верных основаниях. Из глубин Талмуда извлёк философ Герман Коген драгоценную жемчужину. Он избрал опорой Канта и назвал его именем своё новое учение в мире науки и человеческой мысли: объединить мир высочайшего познания и мир поступков, которыми живёт человек, перемолоть до истончения перегородку между двумя этими мирами при помощи религиозной морали иудаизма, поскольку он-то и есть истинная философия, и «справедливость и правосудие — основание престола его».

В то время как Кант видел два мира, в которых вечно трудится человек, наш уважаемый гость обнажил свет, заключённый в Торе, который может быть выражен в двух словах: «возделывать и хранить». Их смысл состоит в том, что один и единственный, или единый, мир является той почвой, на которой живёт достойный человек: в сфере научного познания он *хранит*, а в сфере познания нравственного он *возделывает*. Итак, иудаизм, чьё знамя — возделывание и сохранение, слитые воедино — это и есть философия Когена, и всё противоположное ей не имеет никакой ценности. При том, что многие великие евреи, предшествовавшие Когену, силились показать, что иудаизм не противоречит философии, Коген показал, что иудаизм есть самая суть философии. В то время, как древние учили, что можно быть одновременно и иудеем и философом, Коген показал, что невозможно быть философом без оснований иудаизма. Ибо среди тринадцати свойств [Всевышнего], перечисленных в Торе, первое — «любовь и милосердие», а последнее — «милость и истина», и Бог Израиля — это Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, у которого не только нет никакого образа тела, но и всякое телесное познание не способно Его постичь, ибо Его единству нет предела, у Его начала нет начала, у Его бытия нет времени и Его конец — из века и до века, и посему имя, данное Ему наукой — это «был, есть и будет». И вот в то время как это почтенное и грозное имя открыто звучит на устах когенов науки,[8] не только когены, но и простые люди, никогда не вступавшие в храм науки, преклоняют колени, кланяются и произносят: «Да будет благословенно имя славы царства Его во веки веков».

Отсюда следует, во-первых, что человеку заповедано прилепиться к Создателю и следовать путём тринадцати Его свойств; во-вторых, что любовь к единству и единствен-

[8] Здесь и далее — игра слов: Коген — фамилия гостя — переводится с иврита как священник, жрец (прим. пер.).

ности Творца влечёт за собой также ту преданность, ради которой люди готовы презреть и имущество, и недомогание во всю свою жизнь, да и самоё жизнь. В-третьих, это означает, что Бог Израиля не только не запрещает познавать Его, но и повелевает снова и снова: «Знай Бога отца твоего», но с условием, что «и служи ему», дабы не было никакой границы между познанием и нравственностью, и дабы царило между ними полное единство, в соответствии с девизом «Учение и служение», поскольку одно без другого остаётся лишь фальшивым иудаизмом, бессодержательным и, по сути, бессмысленным. В-четвёртых, иудаизм провозглашает: «И все верующие в то, что Он — его Бог — судья справедливый, уравнивающий и ставящий рядом малого с великим и т. д.», то есть Бог иудаизма не терпит социального притеснения. Пророк иудейский предрёк «ослиное погребение», то есть лишение человеческого достоинства даже после смерти тому, «кто строит дом свой неправдою и горницы свои беззаконием, кто заставляет ближнего своего работать даром и не отдает ему платы его». И лишь тому, кто ел и пил, и в то же время «производил суд и правду», было хорошо; он разбирал дело бедного и нищего, и потому ему было хорошо (и не только ему, но и всему миру); «не это ли значит знать Меня? — говорит Господь». В-пятых, «знать Меня» — это то, что «говорит Господь», иными словами, эта религия не только не препятствует знанию, но и освещает ему путь во имя Господа, как превосходно сказано в бессмертных стихах рабби Иегуды Леви: «Ясный, как яркий свет, без покровов и без границ, Познавай концы и начала, чудесное и сокровенное, Да восхвалится и прославится, возвеличится и превознесётся». В-шестых, поскольку иудаизм — это *система единства, объемлющая небо и землю и всё воинство их*, в его Учении центральное место занимает не индивидуальное, а общее, ибо общее представляет собой абсолютное единство самых разных типов индивидуального. При выполнении заповедей он — иудаизм — благословляет во множественном числе: «который освятил нас

и повелел нам», при исповедании он также пользуется множественным числом: «мы грешили», «мы провинились», ибо в иудаизме не заповедь, но заповеди, не грех, а грехи, не провинность, но провинности, здесь суббота дана не индивиду, а всей общине, и даже домашним животным. В иудаизме седьмой день есть «суббота Господу Богу твоему», и в силу этого, поскольку это не твоя суббота, а Господа Владыки вселенной, Всемилостивого, все деяния которого милосердны, то отдыхают в субботу и раб твой, и раба твоя, и вол твой, и осел твой, и всякий скот твой, и пришелец твой, который у тебя. Ибо нет пред этим Владыкой ни господ, ни вельможных дам, ни рабов, ни рабынь, ни скота, обречённого на тяжкий труд, ни граждан, ни чужеземцев, ведь когда торжествует в мире Его Тора, малый и великий равны, и раб свободен от господина своего. И в соответствии с той же идеей, не только суббота, но и все праздники именуются «праздниками Всевышнего».

И суббота, и праздники даны сынам Израиля как общине, ибо всё принадлежит Господу и Его великой морали, а не индивиду и его индивидуальным понятиям. И таково всеобъемлющее правило: «В иудаизме нет частного, а есть только общее».

Сегодня глаза наши устремлены на этого великого человека, чьих медовых сот мне довелось отведать, будучи одним из внимающих мудрости его. И я рад приветствовать Вас, коген науки: добро пожаловать в дом Бога Израиля, чьим мирром мазана Ваша философия от А до Я! Как ученику толкующему перед его учителем, позвольте мне сказать Вам, наставнику юношей и старцев из народа моего, со всей искренностью: мы преклоняемся перед Вашим научным открытием о том, что еврейская мысль и изучение народа Израиля призваны углубиться в созидание целостных научных систем, для того чтобы узнавать, познавать и учить других; о том, что всё развитие религиозной идеи еврейского народа основано исключительно на нравственном благородстве, и что благородство морали является са-

мой сутью иудаизма, его душой и духом, самой сокровенной его надеждой. Однако в той же мере, наша еврейская душа чувствует обиду за идею предназначения народа Израиля, которая в Вашем изложении оказалась сильно ограниченной и преуменьшенной. Вот Вы говорите нам, учитель, что весь смысл существования народа нашего состоит «только» в распространении нашей мессианской идеи во всём мире, что только общественное благополучие есть цель исправления мира в царстве Божием, что только в этом то предназначение, которое отличает нас от всех на планете, что только благодаря ему и ради него мы существуем, и что без него нет никакого смысла в историческом существовании «племён господних». Вы утверждаете, что наша участь — сделать нашу божественную идею достоянием всего человечества, и что наше изгнание и все беды, страдания и унижения, выпавшие на нашу долю, были неизбежны, что они проистекали из нашей веры, столь отличной от всех прочих верований и мировоззрений, но что это всё нынче исчезло с лица земли: нет больше преследований, мы теперь живём во всех краях нашего государства и для государства, кончились притеснения, прекратилась вражда. Но эта Ваша теория опровергается жизнью. Сейчас, как и прежде, наше достоинство попирается, наша жизнь отдана на произвол, на наших глазах угнетают наш труд, и как в дни Иеремии, даже и теперь, после того, как мы произвели на свет двух знатных дочерей, две религии, проистекающие из нашей мессианской идеи, «нас погоняют в шею, мы работаем, и не имеем отдыха». И насколько Ваша теория опровергается жизнью, настолько же она опровергается и иудаизмом, ибо тот же пророк, который провозгласил мессианскую идею в нашем понимании этого слова, также предрёк: «И покраснеет луна, и устыдится солнце, когда Господь Саваоф воцарится на горе Сионе, и пред старейшинами его будет слава». Все пророки единогласно предсказывали возвращение в Сион, и нужно ли мне перечислять такому учёному, как Вы, все их пламенные речи об этом, от первого

пророчества до последнего? Стены этой синагоги, в которой мы удостоились увидеть Вас молящимся как правоверный сын Израиля, свидетельствуют о том, что эти «племена господни», как Вы их называете, именуют себя, по словам Отца всех молитв и песнопений, «народом Бога Авраама», провозглашая тем самым, что мы не племена, а народ. Отец всех пророков и учитель всего Израиля получил указание от Бога Израиля: «Иди, веди *народ* сей, куда Я сказал тебе». Устами всех пророков, идущих за ним, названы сыны Израиля «народ сей», и более того, всякий раз пророки соединяют город и народ, говоря: «на городе Твоем и на народе Твоем». И кто сравнится с нашим учителем Моисеем, который утвердил перед небесами во веки вечные: «И помысли, что сии люди Твой народ». И ещё он сказал: «Ибо по чему узнать, что я и народ Твой обрели благоволение в очах Твоих, славнее всякого народа на земле». А пророк Иеремия, предвидевший изгнание и отведавший его, предрекал: «К Тебе придут народы», и не наоборот, и он пророчил снова и снова: «Придёт племя дома Израилева из всех земель, куда они были изгнаны, *и будут жить на земле своей*».[9] И ещё говорил Иеремия: «Если сии уставы перестанут действовать предо Мною, говорит Господь, то и племя Израилево перестанет быть народом предо Мною навсегда». Половина пророчества за Вас, а другая половина против Вас. Вы утверждаете, что уставы не перестанут действовать, но что Народ Израиля не имеет смысла в виде единого народа в Земле Израиля, потому что он уже стал народом на всей земле. Ясно, что понятие «на всей земле» противоречит понятию «в Земле Израиля», и, как показывает опыт, те, кто придерживаются первого понятия, ставят уставы «всей земли» выше, чем уставы Земли Израиля. И как же тогда не перестанут действовать «сии уставы» из-за «тех уставов»? Само собой разумеет-

[9] Искажённая цитата. Ср. (Иеремия 23:8): «Жив Господь, Который вывел и Который привел племя дома Израилева из земли северной и из всех земель, куда Я изгнал их, и будут жить на земле своей» (прим. пер.).

ся, что если идея «всей земли» возобладает, то люди станут жить по уставам «всей земли», не так ли? И тот же пророк, который провозгласил саму идею предназначения — «и придут народы к свету твоему» — подчеркнул: «достояние народов придет к тебе», а не ты — к ним. Он закончил свои пророчества потрясающими словами: «Ибо, как новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицем Моим, говорит Господь, так будет и семя ваше и имя ваше». Вся Ваша философская система свидетельствует о том, что Вы — старинный последователь Торы Моисея и её пророков, и вот еврейский народ спрашивает: «Кого же нам слушать: учителя или ученика?» Великий учитель, вот Вы нам говорите, что для тех из сынов Израиля, чьё еврейство разрушено, нужно создать кафедру и учить уму разуму духовно заблудших, и тогда они всё поймут и исправят свою ошибку. Но как быть со словами пророков: «Царь её и князья её — среди язычников, не стало закона, и пророки её не сподобляются видений от Господа», «ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима».

Учитель, после этих слов, приветствуя Вас благословением «благословен поделившийся мудростью Своей с боящимися Его», мы просим Вас принять наши извинения и уверения в нашем почтении к Вашей мудрости и к Вашей учёной славе, и позвольте нам сделать следующее заявление: мы принимаем Вашу теорию о том, что иудаизм является душой подлинной философии, отцом всех мировых культур, и что без идеи единого и единственного Бога, Бога морали, *нет никакой подлинной западной* культуры, нет никакого истинного прогресса и нет в действительности истинной этики. Эту Вашу великую теорию принимаем и мы и потомки наши на века с тем же воодушевлением, с которым наши отцы услышали глас «Я Господь Бог твой». Однако с этой идеей слита и другая, также данная пророками идея о том, что мы не племя, а народ, и что в будущем нам суждено спастись и вернуться в нашу Землю, и только тогда наше учение перестанет быть презираемо подобно всяким

суемудриям для бедных, тогда и только тогда станет оно прекрасным и сильным как внутри, так и снаружи. Согласно этой действительно уникальной идее пророков иудаизма, народ Израиля добавляет к молитве «Итак, праведные увидят и возрадуются, и прямодушные возликуют» также и молитву «Итак, воздай честь, Господи, народу Твоему, радость — земле Твоей, и веселие — городу Твоему». Иудаизм глубоко верит, что будет устранена власть зла с земли, что вся неправда сомкнёт уста свои, и всё нечестие рассеется, как дым, но прежде должна нация, сеющая эту чистую веру, вырваться из заточения. И не зря писал чудесный поэт рабби Шломо Элькабец: «Отряхни прах и восстань, мой народ, облачись в одежды славы твоей», ведь царство когенов не может править без одежд славы, святой народ не может пророчествовать во временном становище, едя нечистый хлеб среди других народов. Я хочу попрощаться с Вами светлыми словами еврейских песнопений: «Ибо это закон для Израиля, устав от Бога Иаковлева». Мудрецы Талмуда в мидраше *Учение о когенах* объяснили, что уставы — это слова, сказанные в Торе в виде разумных указаний, и если бы они даже не были сказаны, то имело бы смысл их сказать. С другой стороны, законы — это, по словам мудрецов, указы, о которых злые помышления внутри и народы мира снаружи спрашивают: «Зачем нам соблюдать их?» И вот явились Вы и создали Ваше *Учение Когена* и разъяснили, что вся Тора в целом является «уставом». Я сформулирую всю Вашу систему вкратце, так прокомментировав выше упомянутые мною тексты Писания: всё, что у народа Израиля считается законом, у Бога Иакова считается уставом.

Т. Н. Резвых

Петербургское философское общество и журнал «Мысль» (1921–1923): новые документы

Публикуемая подборка документов относится к деятельности Философского общества при Петроградском университете (1921–1922 гг.)[1].

Работа Общества возобновилась 27 февраля 1921 г. Вместо ранее председательствовавшего А. И. Введенского его обязанности взял на себя тогдашний директор Публичной библиотеки, Э. Л. Радлов, секретарем стал А. А. Франковский. В течение 1921 г. состоялось 14 заседаний, в ко-

---

[1] История Общества уже хорошо изучена. См.: *М. А. Колеров*. Философский журнал «Мысль» (1922) // Вопросы философии. М., 1993. № 5. С. 179–183; *М. К.* «Мысль» (1922). Роспись содержания // Исследования по истории русской мысли. 6. Ежегодник за 2003 год. М., 2004. С. 811–814; *В. Н. Акулинин, О. В. Самылов*. Философское общество при С.-Петербургском университете (1897–1923). Новосибирск, 1994; Издательство «ACADEMIA». Люди и книги. 1921–1938–1991 / Под общ. ред. В. А. Попова. М., 2004; *Кроленко Александр Александрович*. Дневник за 1928 год / Предисловие, публикация и комментарий И. В. Дацюк // Институты культуры Ленинграда на переломе от 1920-х к 1930-м годам (2011): http://www. pushkinskijdom.ru. Полную сводку публикаций по издательству «ACADEMIA» см. там же.

торых доклады сделали Н. О. Лосский, Н. В. Болдырев, А. В. Васильев, С. А. Алексеев (Аскольдов), Л. П. Карсавин, И. И. Лапшин, Н. И. Лазаревский, В. А. Беляев, С. С. Зусман-Гарт, О. М. Котельникова и И. Я. Колубовский. На заседании общества 16 октября 1921 г. было постановлено возобновить издательскую деятельность, начав ее с выпуска философского сборника или журнала. В редакционный комитет будущего издательства были избраны Э. Л. Радлов (председатель), А. А. Франковский (секретарь), Н. О. Лосский, Н. В. Болдырев и А. А. Кроленко. Как свидетельствуют документы, первоначально речь шла об издании сборника «Проблемы философии», однако уже в декабре 1922 г. созрело желание издавать свой собственный журнал «Мысль».

Интересовала участников общества и более широкая издательская деятельность. 28 декабря 1921 г. была подана заявка на регистрацию нового издательства «Academia», которое в течение 1922 г. и издало три номера «Мысли». Всего за 1922 г. было выпущено 25 изданий[2]. Директором издательства стал А. А. Кроленко, которого Н. О. Лосский, Э. Л. Радлов и Л. П. Карсавин хорошо знали по артели «Наука и школа».

Существует несомненная связь между этими двумя издательскими начинаниями, более того, можно предположить, что издательство «Academia» возникло фактически на базе «Науки и школы». Артель возникла в 1918 г. как книгопродавческая и книгоиздательская трудовая артель профессоров и приват-доцентов Петроградского университета. Председателем правления ее стал академик Н. А. Котляревский, членами правления — приват-доценты Ю. П. Новицкий и А. Л. Сакетти, управляющий Государственным книжным фондом и заведующий издательством Академии Наук И. А. Кубасов, профессор Педагогического института и преподаватель истории в ряде гимназий Я. Л. Барсков,

[2] *Кроленко Александр Александрович*. Дневник за 1928 год. С. 704.

присяжный поверенный А. А. Кроленко[3]. Новизна проекта состояла в том, что сами авторы возьмут в свои руки издание и распространение своих собственных книг «в целях могучего культурного направления этого дела и изгнания спекулятивного и рыночно-торгашеского духа»[4]. Артель ставила перед собой три задачи: книготорговля, снабжение книгами учебных заведений на началах кооперации и книгоиздательство. «Цель предприятия быть непосредственным проводником книг между ее творцом, т. е. автором, и главным потребителем, т. е. школой, высшей, средней и низшей, а также лицами, ищущими самообразования»[5]. Пайщиками издательства стали и будущие создатели Философского общества (Лосский и Радлов), а вошедший в состав правления Л. П. Карсавин сразу же принял активное участие в качестве члена издательской комиссии:

«Намеченный издательскою комиссиею план издательской деятельности артели.

I. Наметить издание программ (по философии, истории и литературе, в коих должна охватываться литература вопроса, критика, руководство и введение в отдельные дисциплины).
II. Просить Н. О. Лосского, Э. Л. Радлова и Л. П. Карсавина взять на себя составление программ по философии, психологии, логике и этике.
III. Наметить к изданию книгу Н. О. Лосского «Вопросы гносеологии».
IV. Воздержаться от издания книг Лапшина И. И. временно.
V. Отказаться от издания книг

[3] См.: *А. А. Кроленко*. Об образовании группой профессоров и приват-доцентов Петроградского университета книгопродавческой и книгоиздательской трудовой артели «Наука и школа» // ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 12.

[4] Там же. Л. 3.

[5] Там же. Л. 10.

а) <Я. И. > Перельман. Учебник геометрии.
б) <Н. С. > Державин. «Методика <русского языка>».
VI. Просить Л. П. Карсавина обдумать вопрос об издании и переводе христианских апокрифов первых двух веков»[6].

Артель получила монопольное право на издание университетских программ, в связи с чем и возникла серия «Введение в науку». Под грифом «Науки и школы» вышли две книги Карсавина («Saligia» (1919), «Введение в историю» (1920)), четыре книги Лосского («Введение в философию» (1918), «Основные вопросы гносеологии» (1920), «Сборник задач по логике» (3-е изд., 1920), «Логика» в двух томах (1922)), две книги Радлова («Очерк истории русской философии» (1920), «Этика» (1921)), «Введение в гносеологию» С. А. Алексеева (Аскольдова) (1919), двухтомник «Философия изобретения и изобретение в философии» И. И. Лапшина (1921), «Теория истории» Л. П. Карсавина (1920). Из сохранившихся протоколов «Науки и школы» видно, что издательство планировало расширять серию «Введение в науку» (создать правовую, с участием Н. В. Болдырева, физико-математическую и др. серии), проектировало издание серии исследований «Россия и Европа»[7]. Вводную книгу для последней должны были писать Н. А. Котляревский и Л. П. Карсавин. В издательстве «Наука и школа» планировались к публикации книги С. Л. Франка «Философия истории» (в серии «Введение в науку») и «Очерк методологии общественных наук»[8]. Из них вышла только вторая в 1922 г., но уже в издательстве «Берег».

---

[6] ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 10. Л. 29 об. К переводу апокрифов намеревались привлечь Л. П. Карсавина, Б. А. Тураева, С. А. Жебелёва, Н. Я. Марра. Перевод апокрифов не вышел, но в 1919 г. в издательстве «Огни» вышла книга: *С. А. Жебелёв*. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919.

[7] См.: ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 17.

[8] ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 10. Л. 49.

В редакционном совете «Academia» состояли авторы и сотрудники «Науки и Школы»: Н. В. Болдырев, С. А. Жебелёв, Л. П. Карсавин, Н. И. Кареев, Э. Л. Радлов и А. А. Кроленко. Как видно из документа, публикуемого здесь последним, первоначально «ACADEMIA» планировалось создать в рамках той же организационно-правовой формы, что и «Наука и школа», т. е. как кооператив, предполагающий обязательное трудовое участие, однако затем от этой идеи пришлось отказаться.

1.

21 сентября 1921.

В ОТДЕЛ ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА,
I ПЕТРОГРАДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ.

Петроградское Отделение Государственного Издательства предлагает Вам сдать нам материалы для издания сборника «Проблемы философии».

Секретарь <фамилия нрзбр.>[9]

2.

Петроград, 1921 года, декабря 24 дня.

Мы, нижеподписавшиеся, Издательство книжного магазина Петербургского Философского Общества, в лице Н. В. Болдырева и А. А. Кроленко, именуемом в дальнейшем «Издательство»[10] и М. И. Мамонова заключили настоящий договор в нижеследующем:

[9] ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 37. Л. 1. Бланк Государственного издательства. Петроградское отделение. Проспект 25 октября. 28.

[10] Будущее издательство «ACADEMIA».

I. Издательство и М. И. Мамонова предпринимают совместное издание первого номера журнала Петербургского Филос<офского> О<бщест>ва «Мысль» объемом в 10–12 листов с тиражем в 2000 экземпляров.

II. М. И. Мамонова вносит по подписании настоящего договора на расходы по изданию тринадцать миллионов рублей. Все расходы сверх этой суммы издательство принимает на себя. Расходы по изданию книги производятся по смете и должны быть подтверждены оправдательными документами.

III. Издательство принимает на себя все заботы по изданию книги и обязуется выпустить книгу в свет не позднее 15 февраля 1922 г. Все заботы по распродаже книги также ложатся на издательство.

IV. Книга издается под фирмой издательства. Внешность книги, первоначальная цена на книгу и последующие изменения цены определяются усмотрением издательства.

V. Деньги, внесенные на издание книги, М. И. Мамонова получает из первых же взносов поступлений за изданную книгу либо по частям по мере накопления денег, либо полностью в момент реализации за книгу соответствующей суммы.

VI. Половина полученной со всего издания чистой прибыли распределяется между М. И. Мамоновой и издательством пропорционально доле их денежного участия в расходах по изданию, причем причитающиеся М. И. Мамоновой суммы из прибыли выплачиваются ею по мере реализации прибыли. Чистой прибылью считается вся сумма, получаемая за вычетом валовой выручки действительно произведенных доходов.

VII. Все делопроизводство и счетоводство по изданию и продаже издаваемой совместно книги всегда открыто для обеих сторон.

М. Мамонова[11].

---

[11] ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 37. Л. 2. Машинописная копия.

3.

29 декабря 1921 г.

В ПЕТРОГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ ГОСИЗДАТА

С февраля текущего года Философское Об<щест>во при Петербургском Университете, существующее в продолжении 25 лет, возобновило после двухлетнего перерыва свою научную деятельность. Долгий перерыв в работе, с одной стороны, и значительность пережитых событий, требующих пересмотра самых основ миросозерцания, с другой стороны, дали толчок к весьма интенсивной деятельности О<бщест>ва. За короткое сравнительное время был прочитан и обсужден ряд докладов по самым разнообразным вопросам научной философии. В среде О<бщест>ва возник богатый запас оригинальных работ, которые могли бы заинтересовать широкие круги читателей. Вместе с тем, в связи с открытием большого числа новых высших учебных заведений, во всей России усилилось преподавание и разработка философии. Рассеянные силы естественно ищут соприкосновения, взаимной осведомленности и обмена мыслей.

Идя навстречу потребности времени, философское О<щест>во постановило взять на себя создание печатного органа, в котором могли бы найти широкое отражение разные направления научно-философской мысли и который одновременно давал бы достаточно полную информацию о текущей работе этой мысли, как у нас, так и за границей. Такой печатный орган естественно должен принять характер периодического журнала.

В виду изложенного философское О<бщест>во ходатайствует о разрешении ему издавать свой журнал, которому оно желало бы дать название: «МЫСЛЬ».

Журнал ограничивает себя задачей строго научной разработки философии по следующей программе: 1) оригинальные статьи, возникающие из докладов его членов и присылаемых его корреспондентами, 2) по возможности полная

информация о научной работе, имеющей общефилософское значение, 3) заметки о вновь выходящих книгах у нас и заграницей, 4) хроника научных о-в, некрологи и т. п. Редакцию журнал принимает на себя Совет О<бщест>ва в числе своих представителей проф. РАДЛОВА и ЛОССКОГО.

Создавая постоянную возможность на своих страницах высказываться, полемизировать, сообщать о себе, журнал самым своим существованием должен оживляюще подействовать на научных работников и объединить их усилия, направленные к достаточно высокой и бескорыстной цели.

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ СОВЕТА ОБЩЕСТВА
Директор Публичной Библиотеки
Член Совета Общества
Профессор
Секретарь О<бщест>ва[12]

4.

В Философское Общество
при Петроградском университете.

Петроградское управление Научных и Научно-Художественных Учреждений, дополнительно к отношению от 8/VIII-21 за № 3172, просит прислать устав Общества, а также сведения о научной деятельности в истекшем году и производственную программу на 1922 год.

Заведывающий Управлением М. Кристи.
Секретарь Научного Отдела <нрзбр. >[13]

[12] ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 37. Л. 3. Штамп Философского Общества при Петроградском университете. Машинописная копия.

[13] ЦГА СПБ. Ф. 2555. Оп. 1. Ед. хр. 530. Л. 2.

5.

II/I-22 г.

В ОТДЕЛ ПЕЧАТИ ГОСИЗДАТА

Издательство Философского Об<щест>ва просит разрешения выпустить сборник статей и докладов своих членов под названием «МЫСЛЬ», А НЕ «ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ», как это предполагалось первоначально.

Заведующий Из<дательст>вом.
Делопроизводитель[14].

6.

20/II-22.

Смета расходов О<бщест>ва на 1922 г.

Расходы <текст исчез> заседаний, которые происходят обыкновенно в канцелярии Публичной Библиотеки 15–20 раз в течение года[15]. Состоят они в оплате повесток и оплате труда служителя канцелярии, дежурящего во время заседаний. Выражаются в сумме (приблизительно) 50 зол<отых> копеек за заседание[16].

7.

Редакция журнала «Мысль» и издательство «ACADEMIA» просят пожаловать на чашку чаю, по случаю выхода в свет журнала Философского общества, в воскресенье 19/III-1922. Чай состоится после доклада проф. А. И. Введенского «Судьба веры в Бога» в открытом заседании Философско-

[14] ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 37. Л. 4.

[15] До 1917 г. Общество собиралось в зале Совета и актовом зале Университета.

[16] ЦГА СПБ. Ф. 2555. Оп. 1. Ед. хр. 530. Л. 13.

го о<бщест>ва (нач. заседания в 4 ½ ч. вечера) в помещении канцелярии Публичной биб<лиоте>ки Садовая 18, кв. 3[17].

8.
В Управление
Академического Центра Петрограда
От Философского Общества
при Петроградском Университете

При сем прилагается 1) Устав О<бщест>ва, 2) отчет о деятельности О<бщест>ва в 1921 г., 3) приблизительная смета расходов О<бщест>ва.

Председатель Совета Общества Э. Радлов.
Секретарь А. Франковский.
19/IV 1922[18].

9.

24/IX. 22.

Книгоиздательству Academia.

СПРАВКА

Вследствие запроса Вашего от 24 сентября с. г. Петроградское Управление Научных Учреждений настоящим сообщает, что Филосовское <так! > Общество при Университете в числе обществ, зарегистрированных в Акцентре, не состоит.

Заведывающий Управлением М. Кристи.
Секретарь О. Скородумова[19].

---

17 ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 37. Л. 5.
18 ЦГА СПБ. Ф. 2555. Оп. 1. Ед. хр. 530. Л. 11.
19 ЦГА СПБ. Ф. 2555. Оп. 1. Ед. хр. 341. Л. 11.

10.
[На бланке издательства ACADEMIA]

24 сентября 1923 г.

В Управление «Акцентра». Изд-во «Academia» просит выдать справку в том, что Философское Общество при Петроградском Университете на 1923 год, в Акцентре не зарегистрировано, следовательно более не существует[20].

11.

КРАТКАЯ СПРАВКА ПО ВОПРОСУ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ACADEMIA»[21]

Издательство «ACADEMIA» возникло в начале 1922 г. (первая книжка вышла в феврале 1922 г.) под фирмой Издательства Философского Об<щест>ва при Петроградском Университете. Организаторами Издательства были Н. В. Болдырев и А. А. Кроленко. Материальных средств у Философского Общества на организацию Издательства не было и все что могло предоставить Общество — это было небольшое количество прежних изданий Общества общей стоимостью около 30 рублей. Издательство велось на частные средства. Издание каждой книжки в первый период существования издательства представляло собою самостоятельную издательскую эпопею в смысле раздобывания необходимых средств для издания и расчетов по ним. В программу Философского Общества входило издание журнала «Мысль» и продолжение издания трудов Философского Общества в виде перевода капитальных класси-

---

[20] ЦГА СПБ. Ф. 2555. Оп. 1. Ед. хр. 341. Л. 12.

[21] ОР РНБ. Ф. 1120. Ед. хр. 51. Л. 1-1об.

ков философии и разных научных трудов членов Общества. Первый номер журнала «Мысль» был осуществлен даже благодаря содействию Госиздата, который заимообразно предоставил бумагу на означенную книгу, при чем по выходе книги бумага была оплачена экземплярами этой книги. Остальные издания были осуществлены благодаря средствам, полученным у разных частных лиц, в частности, большая поддержка была оказана Я. П. Либманом, предоставившим на комиссию Издательству весьма ценную библиотеку. Так как он не требовал за нее немедленного расчета, то выручаемые от постепенной продажи деньги могли быть использованы для дальнейшего Издательства. К концу 1922 г. Философское Общество прекратило свою деятельность и ликвидировалось. Осенью 1922 г. был закрыт журнал «Мысль» и все три номера его конфискованы. Это обстоятельство, так же как и самый факт ликвидации Общества отразились самым тягостным образом на материальном положении Издательства, которое завершило свои операции на 1-е января 1923 года с значительным дефицитом и не имело возможности рассчитаться по своим обязательствам. Так как ликвидация Издательства еще сильнее обострила бы ущерб, нанесенный лицам, доверившим свое имущество, решено было продолжать издательскую деятельность и выбиться из кризиса. Были постепенно привлечены новые средства частью в форме небольших денежных взносов, частью в виде новых больших партий комиссионных книг, из которых одна (Л. А. Рождественской) оказала поддержку Ленинградскому магазину, а другая (Н. Родионовой) дала возможность организовать магазин в Москве. После ликвидации Философского общества издательство, зарегистрировавшееся в январе 1923 года в Гублите в качестве частного предприятия просто под фирмой «ACADEMIA», но оказавшееся в неопределенном юридическом положении, пыталось оформиться в виде кооператива, в состав которого должны были войти сгруппировавшиеся вокруг Издательства работники. После довольно

долгих хлопот выяснилась неосуществимость этого проекта, главным образом ввиду того, что для кооператива считалось недопустимой наличность магазинов, без коих, однако, Издательство, не имея основных денежных средств, а обладая лишь имуществом в виде некоторого количества книг, могущих лишь постепенно реализовываться, существовать не могло. В виде частного, единоличного или товарищеского предприятия, Издательство также считало существование невозможным, главным образом в виду того, что лица, коим принадлежала большая часть имущества в Издательстве, стояли от него довольно далеко и не имели ни возможности, ни желания вести дело и лишь желали получать эквивалент внесенного ими имущества. В идейном отношении Издательство весной 1923 года сблизилось с Институтом Истории Искусств, договорившись с ним о совместной работе по осуществлению разработанной и подготовленной Институтом программы издания его трудов. Так как труды Института представляли по преимуществу серьезные, научные издания, осуществление коих не только не предвещало какого-либо дохода, но представляло безусловные и значительные материальные трудности (некоторые издания впоследствии оказались материально совсем непреодолимыми) и так как осуществление таких трудов могло бы быть под силу только государственному предприятию, могущему рассчитывать если не на субсидию, то во всяком случае на разнообразную поддержку организаций и учреждений в его деятельности, то Издательство совместно с Президиумом Института пришло к принципиальному соглашению относительно присоединения всего Издательства с его аппаратом к Институту в качестве действующего на хозрасчете предприятия. Хотя такое соглашение состоялось в апреле месяце, тем не менее прошло не мало времени, пока найдена была надлежащая форма осуществления задуманного плана. После колебания между разными формами осуществления указанного соединения Издательства с Институтом, был установлен в качестве единс-

твенного возможного нижеследующий порядок. Институт должен был создать при себе издательство, выработав для него Положение, регулирующее его деятельность, а затем принять для этого издательства в качестве его материальной базы весь актив и пассив Издательства «ACADEMIA». Так как средств для приобретения имущественного актива у Института не было, то предполагалось, что этот актив будет передан на началах комиссионных и на началах безвозмездного пользования, с тем, что по истечении некоторого промежутка времени он мог быть возвращен обратно или выкуплен по усмотрению Института.

Документы из личного университетского дела С. А. Алексеева (Аскольдова) (1916–1926)[1]

1.

20 Января 1916 г.[2]

В Историко-Филологический факультет
Императорского Петроградского Университета.
Магистра философии
Сергея Алексеевича
Алексеева.

Прошение

Основываясь на полученной мною в Императорском Московском Университете степени магистра философии, имею честь покорнейше просить историко-филологический факультет Императорского Петроградского Университета допустить меня к чтению лекций по философским предметам

[1] Документы из фонда Императорского Петроградского университета. Содержатся в описи личных дел, оставленных при Университете. Публикация Т. Н. Резвых.

[2] ЦГА СПБ (Центральный Государственный Архив Санкт-Петербурга). Ф. 14. Оп. 3. Ед. хр. 11 178. Л. 1.

в звании приват-доцента с осени 1916/7 учебного года. При сем прилагаю нотариальную копию моего магистерского диплома. 1916 года 8-го Января.

С. Алексеев.

Адрес: Кронверкская д. 21. Кв. 22.

2.
Curriculum vitae[3]

Сергей Алексеевич АЛЕКСЕЕВ родился в 1871 г. в деревне Машарово Калужской губернии, Медынского уезда. Первоначальное образование получил в Киевской 2-й и 4-й гимназиях. По окончании гимназии в 1891 году поступил на Физико-Математический факультет ИМПЕРАТОРСКОГО Петроградского Университета по Естественно-Историческому отделению. В 1895 году окончил Университет и сдал Государственные экзамены с дипломом 2-й степени, после чего в том же году поступил на государственную службу по Министерству Финансов. Уже последние годы студенчества начал интересоваться философскими науками, а в 1900 году выпустил книгу под заглавием «Основные проблемы теории познания и <пропуск в машинописи> после чего неоднократно выступал в литературе, в повременных и периодических изданиях, с работами по философским и религиозным вопросам по преимуществу под псевдонимом Аскольдов. Перечень работ при сем прилагается. В 1904 году обратился с ходатайством в Историко-Филологический факультет ИМПЕРАТОРСКОГО Московского университета о допущении, на основании изданных работ, к магистерским экзаменам по философии. По предствлению Московского университета и на основании всеподданнейшего доклада на ВЫСОЧАЙШЕЕ ИМЯ С. А. Алексееву, в изъятие из особого правила, было разрешено держать магистерский экзамен по философии, каковым правом С. А. Алексеев и воспользовался в 1901 году.

[3] Там же. Л. 3. Машинописная копия.

Выдержав при Историко-Филологическом факультете Московского Университета магистерские экзамены, в 1914 году представил в тот же Университет диссертацию под названием «Мысль и действительность» на соискание степени магистра философии, каковая степень, при публичной защите означенной диссертации 16 ноября 1914 года, С. А. Алексееву была Советом Московского Университета присуждена.

Подлинное подписал: С. Алексеев.
17-го Февраля 1916 года.
С подлинным верно: Секретарь Совета

3.

Многоуважаемый Федор Александрович[4]

Предполагая начать объявленный мною на 19 16/17 уч. год курс «Введение в философию» в субботу, 24 сентября, в 1 час дня, вступительной лекцией на тему о преемстве идей в истории философии, считаю долгом предупредить Вас об этом, как декана Историко-Филологического факультета.

Искренне уверенный и готовый к услугам
Ваш С. Алексеев.
1916 г. 18 Сентября.

4.

27/14 марта 1918 года[5].

Г. Ректору Петроградского Университета.

Историко-филологический факультет на заседании своем 10/23 марта закрытою баллотировкою, большинством

[4] Там же. Л. 4. Автограф. С 1905 по 1920 гг. деканом Историко-Филологического факультета Петроградского университета был профессор, филолог-германист Федор Александрович Браун (1862–1942).

[5] Там же. Л. 10. На бланке декана Историко-Филологического факультета Петроградского университета.

17-ти голосов против 1, избрал приват-доцента, магистра философии, Сергея Алексеевича АЛЕКСЕЕВА, на должность доцента по кафедре философии.

5.

Удостоверение[6].

14 мая 1918 года.

Предъявитель сего, доцент Петроградского Университета Сергей Алексеевич АЛЕКСЕЕВ, командирован в Москву для научных занятий в Психологическом институте Московского Университета.

Дано сие удостоверение С. А. Алексееву для предоставления ему возможности въезда в Москву.

Ректор университета Э. Гримм[7]
Секретарь Совета Н. Никитин [?]

6.

АТТЕСТАТ[8]

Дан сей аттестат из Департамента Таможенных Сборов, за надлежащим подписанием и с приложением печати, бывшему Начальнику Отделения сего департамента Статскому Советнику Сергею Алексеевичу Алексееву в том, что он, как из формулярного о службе его списка видно: родился двадцать пятого Февраля тысяча восемьсот семьдесят первого года, вероисповедания православного. Имеет ордена Св. Станислава 2 и 3 степеней и светло-бронзовую медаль, учрежденную в память 300-летия царствования дома Романовых. Содержания получал в год: жалованье — 1680 руб.,

---

6 Там же. Л. 18.

7 Эрвин Давидович Гримм (1870–1940), профессор-историк, ректор Университета (1911–1918).

8 Там же. Л. 1920.

столовых — 1 680 руб., квартирных — 840 руб. и личной прибавки 348 рублей 57 коп., а всего 4 548 руб. 57 коп. Происходит из мещан г. Киева. Являлся к исполнению воинской повинности при призыве 1892 года и зачислен в ратники ополчения второго разряда (свидетельство Киевского Городского по воинской повинности Присутствия от 19 Декабря 1892 года за № 4080). Окончил курс наук в С.-Петербургском Университете по физико-математическому факультету, с дипломом второй степени. С разрешения Г. Министра Финансов определен на службу по таможенному ведомству с причислением к Департаменту Таможенных Сборов с семнадцатого Августа тысяча восемьсот девяносто пятого года. Назначено производить содержание по 50 рублей в месяц с 17 ноября 1895 года как кандидату на штатную должность. Приказом по гражданскому ведомству от 22 ноября 1895 года за № 71 утвержден, по диплому второй степени С.-Петербургского Университета, в чине Губернского Секретаря, со старшинством с семнадцатого Августа тысяча восемьсот девяносто пятого года. С разрешения Г. Министра Финансов назначен Младшим Помощником Столоначальника Департамента Таможенных Сборов с 11 Января 1897 года. Приказом по гражданскому ведомству от 18 Октября 1898 года за № 78, произведен, за выслугу лет, в Коллежские Секретари, со старшинством с 17 августа 1898 года. С <19 об> разрешения Г. Министра Финансов назначен Младшим Столоначальником Департамента с 31 июля 1899 г. Приказом по Департаменту Таможенных Сборов назначен Делопроизводителем Особого Присутствия по применению тарифа к товарам с 30 Декабря 1900 г. Приказом по гражданскому ведомству от 12 Ноября 1901 года за № 82, произведен за выслугу лет, в Титулярные Советники, со старшинством с 17 августа 1901 года. Пожалован кавалером ордена Св. Станислава 3 степени — 14 Апреля 1902 года. С разрешения Г. Министра Финансов назначен Старшим Столоначальником Департамента с 17 февраля 1903 года. Приказом по гражданскому ведом-

ству от 26 ноября 1904 года за № 89, произведен, за выслугу лет, в Коллежские асессоры, со старшинством с 17 Августа 1904 года. С разрешения Г. Министра Финансов назначен Старшим Делопроизводителем Департамента, с увеличением содержания по этой должности, в качестве личной прибавки, на 140 рублей в год с 15 Сентября 1906 года. Пожалован Кавалером ордена Св. Станислава 2-й степени — 13 апреля 1908 года. Приказом по гражданскому ведомству от 8 Декабря 1908 года за № 83, произведен, за выслугу лет, в Надворные Советники, со старшинством с 17 Августа 1908 года. Таковым же приказом от 26 ноября 1912 г. за № 78 произведен, за выслугу лет, в Коллежские Советники, со старшинством с 17 августа 1912 года. Предоставлено право ношения на груди учрежденной в память 300-летия царствования дома Романовых светло-бронзовой медали — 21 Февраля 1913 года. С разрешения Г. Министра Финансов допущен к исполнению обязанностей по должности Начальника Отделения Департамента впредь до назначения с 4 июля 1913 года. Приказом по гражданскому ведомству от 13 августа 1913 года за № 51, назначен Начальником Отделения Департамента с 4 июля 1913 года. Приказом по гражданскому ведомству от 6 Апреля 1914 года за № 20 произведен, за отличие, в Статские Советники со старшинством с 17 августа 1913 года. Департаментом Таможенных Сборов был командирован в Одесскую таможню для проверки правильности постановки в таможне досмотрового дела и в частности досмотра мануфактурных товаров, в каковой командировке находился с 18 по 25 Января 1915 года. Приказом Народного Комиссара по Финансовым делам уволен от службы с первого Февраля тысяча девятьсот восемнадцатого года. Случаям, лишающим его права на получение в свое время знака отличия беспорочной службы, не подвергался. В походах и делах против неприятеля не был. Наказаниям не подвергался. В отставке не был. В отпусках был: в 1898 году на два месяца, в 1900 году на двадцать восемь дней, в 1901 году на один месяц, в 1903 году на два ме-

сяца, в 1905 году на два месяца, в 1907 году на два месяца, в 1909 году на два месяца и в 1913 году на два месяца, из каковых отпусков возвращался в сроки. Женат первым браком на дочери Надворного Советника девице Елизавете Михайловне Голдобиной[9]. Имеет сына Владимира[10], родившегося 10 января 1903 года, и дочерей: Марию, родившуюся 16 Декабря 1906 года и Александру, родившуюся 4 Апреля 1911 года.

Гербовый сбор уплачен. Москва, 1 июня 1918 г.

7.

9 апреля 1919 г.[11]

Удостоверение.

Предъявитель сего, профессор Первого Петроградского Университета Сергей Алексеевич АЛЕКСЕЕВ, командирован с научною целью в гор. Москву в психологический Институт при Московском Университете, сроком с 10 Апреля по 5-е Мая сего года.

Выдано сие удостоверение С. А. Алексееву для беспрепятственного выезда из Петрограда, въезда в Москву и по окончании командировки обратного возвращения в Петроград.

Ректор университета А. Иванов[12]
Заведующий делами М. Никитин [?]

---

[9] Елизавета Михайловна Голдобина (1880–1955).

[10] Владимир Сергеевич Алексеев был соучеником А. И. Введенского и Л. И. Липавского по гимназии Л. Д. Лентовской, где Аскольдов преподавал в первые послереволюционные годы. См.: *А. Л. Дмитренко*, В. Н. Сажин. Краткая история «чинарей» // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». Л. Липавский. А. Введенский. Я. Друскин. Д. Хармс. Н. Олейников. М., 2000. Т. 1.

[11] Там же. Л. 28.

[12] Александр Александрович Иванов (1867–1939), профессор физики, астроном, ректор Университета с середины октября 1917 по июль 1919 г.

8.

Копия.[13]

Из Симферополя 31/8 Июня

Петроградский Первый Государственный Университет, Декану Историко-филологического факультета.

Таврический Университет избрал приват-доцента Сергея Алексеевича Алексеева-Аскольдова профессором философии, необходимо его прибытие в Симферополь, в случае отсутствия просим сообщить его местонахождение.

С подлинным верно.
Заведующий делами Совета.

9.

Декан Факультета Обществен<ных> Наук.[14]
I-го Петрогр<адского> Университ<ета>

20 июня 1919 г.
№ 220.
Копия.

Ректору I Петроградского Университета.

Имею честь представить, что за чтение лекций в летнем триместре сего года надлежит выдать вознаграждение профессорам и преподавателям историко-филологического факультета, читающим по поручению б<ывшего> юридического факультета: С. А. Алексееву за 2 час. лекций, Н. И. Карееву за 4 час. лекций, С. Ф. Платонову за 2 час. лекций, А. И. Введенскому за 2 час. лекций, И. И. Лапшину за 2 час. лекций.

Декан И. Ивановский[15].
Секретарь В. Матвеев.

---

[13] Там же. Л. 29.

[14] Там же. Л. 32.

[15] И. А. Ивановский — профессор по кафедре государственного права.

10.

Декан Факультета Общественных наук[16]

28 июня 1920 г.

Г. Ректору Петроградского Университета[17].

Имею честь довести до вашего сведения, что Факультет Общественных наук разрешил по представлению ФСО командировку проф. С. А. Алексеева в г. Москву с 5 июня по 15 августа для научных занятий в Психологическом Институте при Московском Университете.

Декан Л. Макаров.

11.

Российская Социалистическая
Федеративная Советская Республика[18]
Комиссариат Народного Просвещения.
Ректор Первого Петроградского Университета.

20 июня 1920 г.

Удостоверение.

Предъявитель сего, профессор Петроградского Университета Сергей Алексеевич Алексеев командирован названным Университетом, согласно ходатайству Факультета Общественных наук по представлению Философского Отделения сроком с 5 июня по 15 августа в г. Москву с ученой целью для научных занятий. В Психологическом Институте при Московском Университете[19], а также для

---

[16] Там же. Л. 33.

[17] В 1919–1922 гг. ректором был академик Владимир Михайлович Шимкевич.

[18] Там же. Л. 35–35 об.

[19] Психологический институт им. Л. Г. Щукиной при Московском университете был создан Г. И. Челпановым в 1914 г.

практического ознакомления с прибором для экспериментальной психологии, заказанным для нужд психологического кабинета Петроградского Университета механической мастерской при Московском Психологическом Институте и для перевозки его в Петроград. Выдано настоящее удостоверение проф. С. А. Алексееву для оказания ему местными властями всяческого содействия к успешному выполнению им цели командировки и для беспрепятственного выезда его из Петрограда в указанный город и обратного возвращения по окончании срока командировки в Петроград.

Ректор Университета: Шимкевич[20].
Заведующий отделом Общего управления М. Никитин [?]
Секретарь Совета [нрзб]

12.

19 октября 1921[21]

Удостоверение

Петроградский Государственный Университет сим удостоверяет, что к переходу профессора Сергея Алексеевича АЛЕКСЕЕВА в строительство Электростанции «Уткина Заводь»[22], со стороны названного Университета препятствий не встречается.

Ректор В. Шимкевич.
Заведующий Отделом М. Никитин [?]
Секретарь Совета А. Бошняк [?]

---

[20] Владимир Михайлович Шимкевич (1858–1923) — зоолог, академик РАН (1920), ректор университета (1919–1922).

[21] Там же. Л. 36.

[22] Управляющим делами строительства был И. В. Введенский. Туда же устроился работать в июне 1921 г. будущий поэт-обэриут, А. И. Введенский.

13.

В Канцелярию Совета Университета
От проф. Сергея Алексеевича Алексеева[23]

Заявление

Прошу выдать мне удостоверение для представления в 11-ую сов. школу, в которой учатся мои дочери Мария 15 лет и Александра 11 лет, в том, что я состою 1) преподавателем У<ниверсите>та по Ф<акультету> О<бщественных> Н<аук> и 2) ученым сотрудником Исторического Исследовательского Института 1-го разряда и от Университета никакого содержания не получаю. 30 Апреля 1922 г.

С. Алексеев.

14.

На основании постановления Г<осударственного> У<ченого> С<овета>а[24] от 9 и 25 Мая 1923 г. отведен от преподавания с 1-го Сентября 1923 г. [25]

15.

В Ленинградский Университет.
Бывшего профессора сего Университета
Сергея Алексеевича Алексеева[26]

Заявление

---

[23] Там же. Л. 37.

[24] Государственный Ученый Совет — орган Наркомпроса РСФСР, ведавший политикой в области образования, науки и искусства (1919–1933). Руководитель — М. Н. Покровский.

[25] Там же. Л. 39.

[26] Там же. Л. 40.

Прошу выдать мне необходимое для представления в Ленинградский Политехнический институт удостоверение в том, что я действительно в течение 1919–1921 годов состоял профессором бывшего Петроградского Университета.

10 Сентября 1925 г.
С. Алексеев.

16.

Управление Ленинградского
Государственного Университета
12 Сентября 1926 г.[27]

Удостоверение

Ленинградский Государственный Университет удостоверяет, что предъявитель сего гражданин Алексеев Сергей Алексеевич с 1-го Октября 1919 г. по 1-ое Сентября 1921 г. состоял профессором бывшего Петроградского Университета.

Выдано сие для представления в Ленинградский Политехнический институт[28].

Ректор Томашевский[29]
Секретарь Нагинкин [?]

---

[27] Там же. Л. 41.

[28] В Политехническом институте Аскольдов преподавал технологию и товароведение (*О. Э. Петруня*. С. А. Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания // С. А. Аскольдов. Гносеология. Статьи. М., 2012. С. 10).

[29] С мая 1922 и до июня 1926 гг. ректором был Николай Севастьянович Державин (1877–1953), филолог-славист, академик (1931). Всеволод Брониславович Томашевский (1891–1927), ученый-санскритолог, был избран ректором в июне 1926 г.

Владимир Янцен

П. Б. Струве. Две открытки Д. И. Чижевскому (1931, 1935)[1]

1.
Abs. Prof. Dr. Struve
Srebrnička 4. Beograd

Pan profesor Dr. D. Tschiżewskij
Deutsche Gesellschaft f. slavische Forschung
606, Staromestske Nam. 606. Praha I. Č. S. R.

Сребрничка 4/ Белград

10/11.XII 931[2]

Глубокоуважаемый коллега!
(к сожалению не помню Вашего отчества!)
Благодарю вас за Ваше любезное сообщение от 24.XI 931. Очень буду рад отозваться и на Ваш сборник о Достоевском[3].

---

1 Из личного архива Д. И. Чижевского в отделе рукописей и редких изданий Галльского университета. Папка 16. Ед. хр. 37, 38.

2 Почтовая открытка с портретом графа А. К. Толстого, под которым рукой П. Б. Струве приписаны даты его жизни: « (1817–1875)».

3 Dostojevskij-Studien. Gesammelt und herausgegeben von *D. y ev kyj*. Reichenberg: Verlag Gebr der Stiepel Ges. m. b. H., 1931.

О сборнике о Гегеле я, как Вы справедливо предположили, узнал из Neue Züricher Zeitung[4]. Не откажите все Ваши публикации направить по адресу проф. А. В. Флоровского[5]: Pod babska 1088, Dejvice — Praha XIX (с пометкой по русски, что они предназначаются для меня. С 15. XII по конец месяца я буду в Праге.

Прошу Вас принять уверение в глубоком уважении и искренней преданности.

Петр Струве

2.

Absender: Univ. Prof. Dr. Peter Struve
Srebrnička 4. Beograd

Herrn Dr. Dmitrij Tschizewskij
Reilstrasse 87. Halle a/S. Deutsches Reich

Сребрничка 4/ Белград

30.XI 935[6]

Высокоуважаемый коллега!

---

[4] *D. Tschiżewskij*: Hegel in Russland // Neue Züricher Zeitung 15. XI. 1931. Д. И. Чижевский, принявший в конце 1931 года участие во II Гегелевском конгрессе в Берлине, напечатал тогда серию статей с сообщением как о конгрессе, так и о немецком сборнике «Hegel bei den Slaven», редактором которого он был тогда назначен.

[5] Антоний Васильевич Флоровский (1884–1968) — историк, специализировавшийся на русской истории XVIII века, исследователь русско-славянских и чешско-русских культурных связей, брат о. Георгия Флоровского. В 1922 году был выслан из Советской России. В эмиграции поселился в Праге, был активным деятелем многих русских эмигрантских академических организаций, с 1927 года — сотрудник Славянского института в Праге, с 1933 года — профессор Карлова университета. В 1946 году получил советское гражданство, но остался жить и работать в Праге. Состоял в переписке и обмене научными публикациями с Д. И. Чижевским.

[6] Почтовая открытка с портретом графа А. К. Толстого, под которым рукой П. Б. Струве написаны даты его жизни: « (1817–1875)».

Я действительно до сих пор не удосужился написать о Вашей работе[7], и сам об этом очень жалею. В течение этого месяца хочу наверстать упущенное[x)].

Очень буду рад получить Ваш отчет о рукописи «Пансофии»[8]. Желаю вам успеха и прошу принять уверения в истинном уважении и преданности.

П. Струве

[x)] Краткое сообщение в здешнем русском Научном Институте я сделал несколько месяцев тому назад.

---

[7] Вероятно, речь идет о немецком сборнике «Hegel bei den Slaven», изданном Чижевским в 1934 году в Райхенберге, или о его украинской работе «Філософія Г. С. Сковороди», вышедшей в том же году в Варшаве.

[8] В конце 1934 — начале 1935 года Чижевский сделал сенсационное открытие, найдя в архиве Главной библиотеки Сиротского приюта им. А. Г. Франке в Галле рукопись более 200 лет назад утерянного основного философского сочинения Я. А. Коменского «De rerum humanarum emendatione consultatio catholica», одна из частей которого называлась «Пансофией». Краткие сообщения об этой находке он сделал сразу же в чешской, русской и немецкой прессе. На подготовку к публикации и комментирование этой более чем 3000-страничной латинской рукописи потребовалось около двух десятилетий.

Семен Франк

Основная интуиция Бергсона (1941) [1]

Перевод с французского и комментарии И. И. Блауберг

В своем замечательном докладе «Философская интуиция» [2] Бергсон со свойственной ему ясностью и проницательностью показал, что все философские системы, рассмотренные извне, чрезвычайно сложны; их понятийное оснащение наводит на мысль о мощном «дредноуте»[3]. Но по сути, если отвлечься от понятий, они имеют в виду нечто бесконечно простое, столь простое, что философ так и не смог это высказать: его исходную конкретную интуицию, первое жизненное впечатление, которое властвует надо всем. Мы понимаем философию, если проникаем сквозь систему к этой первичной интуиции, чтобы заново постичь ее и непосредственно пережить.

Бергсон избавил нас от попыток поступать так с его собственной философией. Он как раз отказался создавать «систему» в классическом смысле слова; он лишь стремится непосредственно передать нам свою интуицию, значение которой в разных областях знания показано в его работах. Совершенство бергсоновского стиля не оставляет нам надежды найти — для описания этой интуиции — выражение более ясное, чем то, которое нашел сам автор. Однако сделанное им общее замечание о том, что философ неспосо-

бен точным и прозрачным образом выразить свою непосредственную главную интуицию, или, как говорит Гёте, свое *stilles besseres Wissen*[4], — это замечание затрагивает и его собственную философию. В его интуиции остается нечто неопределенное, таинственное, непрозрачное; читатель сам должен постараться прояснить этот вопрос. Но для этого нам придется следовать обратным путем: мы попытаемся дать более точное понятийное определение тому, что Бергсон представил в художественной форме.

Нашу попытку облегчит одна констатация. Ни одно оригинальное творение в философии не является совершенно обособленным и всегда может быть сопоставлено с чем-то в истории мысли. Оно несет в себе нечто всеобщечеловеческое; оно связано таким образом с духовной традицией, которая продолжает существовать; оно представляет собой новый аспект, новый оттенок определенной тенденции, укорененной в природе человеческого духа. Всякий подлинный философ — это член невидимого, охватывающего много веков духовного сообщества. Он является таковым благодаря внутреннему родству, а не обучению или подражанию. Самый надежный способ понять его — указать его место в данном сообществе.

С этой точки зрения, совершенно очевидно, что философия Бергсона связана с древним и постоянно возобновляющимся течением, стремящимся *преодолеть интеллектуализм*. Наш рассудок, наша мысль остаются прикованными к обманчивой внешней стороне вещей — таково глубокое убеждение, — тогда как внутренняя, подлинная сущность бытия непосредственно открывается нам по-иному. К этому течению мысли явным образом относится любая «мистика» (если не искажать, не сужать смысл этого слова), равно как и всякий серьезный эмпиризм, который не выставляется в ложном свете рационалистской интерпретацией. Зародившись, вероятно, в религиозной индийской мысли и у Гераклита, утвердившись у Платона в идее «более подлинного» мира, эта тенденция превалирует в учении

Плотина, в средневековой философии и мистике неоплатонического типа, а через ее посредство — и в романтическом идеализме XVIII и XIX столетий. Она выражает наиболее глубокий смысл эмпиризма Юма, просвечивает в кантовском учении о «примате практического разума», составляет суть эстетического эмпиризма Гёте и приводит в конце концов к различным формам современной *Lebensphilosophie*[1].

Эти общие указания, разумеется, слишком широки, чтобы в достаточной мере охарактеризовать интуицию Бергсона. Нужно отметить, что непосредственное схватывание реального, обозначаемое словом «интуиция», может пониматься двумя различными способами (между которыми, правда, возможны незаметные переходы). Либо его считают беспристрастным «чистым созерцанием», своего рода видением, отражающим реальность; либо его понимают в аспекте «душевной жизни» или «пережитого». Так, античная философия классического периода всегда приписывала важнейшее значение в познании — или просто наивысшее значение — чистому созерцанию (Θεωρια), в то же время усматривая в нем высшую форму человеческой деятельности. Только у Плотина — как в его описании жизни души, так и в концепции Абсолютного и Божественного (Единого) — созерцание уступает место превосходящему его «живому знанию». Эта вторая форма интуиции еще яснее утверждается в типично *религиозном* понятии истины, где истина по существу представляет собой, согласно евангельскому тексту, «путь и жизнь»[7]. Наиболее выраженную ее форму мы находим в христианском сознании, отвергающем «мудрых и разумных»[8]; для него истина — это «свет», который проявляется в чистоте сердца и в любви. Ясно, что для Бергсона единственно адекватной является эта вторая,

[1] Кстати, почти буквальное предвосхищение главных идей Бергсона можно увидеть в ряде рассуждений Плотина (к примеру, Эннеада IV, 4, 6–8) [5] и в некоторых Sprüche in Prosa[6] Гёте, касающихся теории познания.

«живая» интуиция: истина — не во взгляде, схватывающем реальность извне, она открывается лишь в имманентности того, что мы называем своей душевной жизнью. Бергсон, конечно, признал бы правоту слов Гёте: «Liegt nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?»[2]

Данное различение двух форм интуиции предполагает еще одно разграничение. Созерцание роднит с мышлением то, что оно усматривает *вневременную* сущность реального, причем делает это *sub specie aeternitatis*[10]. Кроме того, в чистом созерцании устраняются конкретные психические данные, и созерцатель становится чистым, неподвижным «зеркалом мира». Очень часто эта в высшей степени философская позиция естественным образом побуждает философов отрицать реальность становления, времени и временного и приписывать подлинную реальность только вневременному-вечному. Напротив, если мы проникнем к «живой» интуиции, то постигнем саму реальность как «жизнь», по образу жизни души. В самих глубинах реального мы обнаружим «жизненность» и «становление». Излишне подчеркивать, что именно на это и нацелена бергсоновская интуиция. Бергсон стремится побороть широко распространенный философский предрассудок, согласно которому неподвижное, неизменное, вневременное и устойчивое представляют собой высшую ценность и сами по себе образуют подлинную сущность реальности. Напротив, он ясно показывает, что сущность реального — это жизнь, становление, жизненный порыв, внутренняя активность и что она соответствует подлинной природе нерационализированного «времени». Для верующего Бог — это Бог не мертвых, но живых; так же и для Бергсона Абсолютное есть творческая жизнь, а не неподвижность. Представляя его по образу психического и жизненного, Бергсон сумел поистине гениально постичь психическое и жизненное в их внутренней сути. Именно

[2] «Разве не в человеческом сердце — суть природы?» (*нем.)* [9].

в этом состоит его самое славное философское достижение — подлинное κτήμα ές άεί[11].

Однако здесь проявляются и спорные моменты бергсоновской мысли; очень важно выявить их теоретическое и духовное значение. Для метафизики эта внутренняя сущность психического есть лишь исходный пункт, откуда открываются разные пути. Речь идет о том, чтобы выбрать верный путь. По существу, имеются два из них, которые мы можем вначале назвать «путь вовне» и «путь внутрь». Если опыт внутренней активности есть лучший символ подлинной сути реального, то из этого можно заключить, что «практика», активная позиция, обладает в сфере познания «приматом» над теоретическим созерцанием. Это ведет к релятивизации идеи истины, что и происходит в прагматизме. Но вместе с тем такое внимание к психическому может означать, что мы имеем дело с «интериорностью», которая противостоит всему внешнему миру и позволяет нам предчувствовать «по то сторону» «иную», скрытую реальность. Бергсонизм часто сближали с прагматизмом; и у них действительно есть точки соприкосновения. Но все же такая интерпретация вступила бы в противоречие с наиболее оригинальной чертой бергсоновской интуиции. Согласно Бергсону, то, что полезно на практике, что доказывает себя в действии и демонстрирует соответствие своей цели, не имеет ничего общего с истиной. Представления, необходимые для нашего действия, — всего лишь удобные фикции, которые искажают в интеллектуалистском смысле подлинную суть реальности, искусственно сгущая и кристаллизуя то, что в ней является текучим и рационально не постижимым. Бергсон сделал важнейшие выводы из этой концепции, когда в «Двух источниках» обратился к проблеме религии. Он радикально противопоставляет бескорыстную любовь, открытую и интуитивную духовную позицию, и позицию замкнутых социальных групп, чье существование отвечает сугубо жизненным и утилитарным потребностям. Истинная душевная жизнь оказывается сопряженной

с трансцендентной онтологической реальностью, которую теология называет благодатью.

В этом плане духовное решение Бергсона не оставляет сомнений, но в другом вопросе, тесно связанном с этим, он, как представляется, не избежал неясности или опасной путаницы. Победа над интеллектуализмом может означать две вещи. Рациональному можно противопоставить либо *трансрациональное*, либо *иррациональное*. В первом случае мы превосходим рациональное, подчиняя его высшей и более обширной инстанции; тем самым мы ограничиваем его действенность, признавая за ним эту подчиненную позицию. Зато во втором случае мы просто лишаем рациональное его онтологических прав и заменяем его тем, что ему противоположно; и бергсоновская интуиция, по-видимому, тяготеет именно к этому[12]. Но — не говоря о других сложностях — с точки зрения общего метода не будем забывать, что сущность реального должна пониматься как общий корень *всех* онтологических инстанций; следовательно, то, что противостоит бытию в качестве «видимости» (apparence), в то же время должно быть понято как «явление» (apparition) самого бытия. И когда наиболее жесткие философские темпераменты[13] стремятся отрицать и называть «иллюзией» то, что чуждо и противоречит их интуиции, следует выдвинуть очень простое возражение: не имеет смысла абсолютно отрицать нечто существующее, речь может идти лишь о том, чтобы точно определить его место в общей системе.

Однако здесь возникает еще более серьезная опасность. Борьбу с интеллектуализмом можно вести с двух позиций, располагаясь либо *выше* интеллекта и рационального, либо *ниже* их. Противопоставляя интеллекту интуицию жизненного, можно понимать под этим как *духовную* жизнь — живой контакт нашей внутренней жизни с глубокой сущностью реального — так и «жизнь», простую витальность, *мощь чистой природы*. Бергсоновская интуиция, думается, в некотором смысле держится посредине между этими возмож-

ностями. Чтобы оценить эту неопределенность, достаточно сравнить ее с той дистанцией, которая отделяет, например, у Плотина психическую реальность как естественную силу (φύσις) от интериорности психической жизни, родственной божественной жизни Единого, не постижимой рациональным путем. Интерес Бергсона к биологии, в ином отношении чрезвычайно плодотворный, побуждает его сближать живую интуицию с инстинктом, с жизненным порывом и с энтелехией биологического творения. К этому добавляется, правда, глубокая идея о парадоксальном родстве, согласно которой низшее и простейшее часто бывают гораздо ближе к высшему началу, чем промежуточные уровни, которые больше ценятся в обыденной жизни (ср. евангельскую идею о том, что дети близки к Богу). Однако существует опасность, что таким образом под названием «психическое» будут объединены духовная жизнь (или живая духовность) и смутная и слепая витальность (примерно в том смысле, в каком Клагес превозносит «душу» в ущерб «духу» [14]).

В этом, очевидно, кроется одна из причин того, что Бергсон не использует в позитивном смысле идею вечности или сверхвременного. Отождествляя их с неизменностью и неподвижностью, он, напротив, усматривает проявление абсолютного во временном потоке. Как мы сказали, неоспоримой заслугой Бергсона было то, что он представил жизненное время причастным глубинной сущности жизни и, следовательно, бытия. Но неопределенность и противоречивость бросаются в глаза. Конечно, Бергсон убедительно показал, что жизненное время отлично от рациональной или математической схемы времени, поскольку первое является непрерывным потоком, а вторая — последовательностью сменяющих друг друга дискретных моментов. Но в той мере, в какой длительность, как единство, объемлющее время, «удерживается» или «схватывается» («comprise») [15] духом, находится «пред его взглядом», она предполагает уже вмешательство сверхвременного, живую

и в каждый момент наличествующую вечность духа, благодаря которой она не *тонет* в слепой бессознательности временного потока. Значит, интуитивное время не может быть понято иначе, чем «подвижный образ вечности», по выражению Платона[3]. Между этим вечным аспектом духа, чья активность охватывает время, и слепым динамизмом витального или психического существует пропасть, разделяющая светлую сферу духа и темный хаос жизни. И здесь мы вновь замечаем, что действительно преодолеть рационализм можно не посредством иррационализма, но только благодаря трансрационализму.

Все это — отнюдь не теоретические ухищрения. Эти взгляды имеют важное практическое — духовное и моральное — значение. Великие творцы, как правило, не задумываются о практических последствиях своих теорий и о тех духовных брожениях, которые они могут вызвать. Конечно, Декарт и представить себе не мог, что в XVIII веке его учение станет источником философии свободомыслящих и Французской революции. Если вспомнить о том, что в духовном «климате» бергсонизма возникли такие идейные движения, как католический модернизм, с одной стороны, и «Опыт о насилии» Сореля — с другой, станет ясно, сколь важно уточнить подлинный смысл бергсоновской интуиции и не впасть в заблуждение, опираясь на нее. «Идеи, — говорил Шиллер, — пребывают близко друг к другу, но вещи сталкиваются меж собой в пространстве» (Dicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Dinge[16]). По какому же пути пошел сам Бергсон — вопреки всей той неопределенности и зыбкости, что сохраняется в его интуиции? Его последний труд «Два источника» недвусмысленно говорит нам об этом, и залогом тому — его собственное религиозное обращение[17].

---

[3] См. об этом подробнее в моей книге La connaissance et l’être. Paris, 1938, p. 258–266.

Комментарии

1. Статья С. Л. Франка переведена по изданию: *Simon Frank*. L'intuition fondamentale de Bergson // Henri Bergson. Essais et témoignages inédits recueillis par Albert Beguin et Pierre Thévenaz. Neuchâtel, 1941. P. 187–195. Данный сборник носит мемориальный характер: швейцарский писатель и литературный критик Альбер Беген и французский философ Пьер Тевеназ подготовили и опубликовали его после кончины Бергсона, последовавшей 3 января 1941 г. в оккупированном Париже. Вторым изданием сборник вышел в свет в Невшателе в 1943 г. Его участниками стали многие известные философы, в том числе Жан Валь, Морис Блондель, Леон Брюншвик, Луи Лавель, Жан Лакруа, Габриэль Марсель и др. Эта книга по-своему уникальна в бергсоноведении — ведь это была одна из первых попыток «по свежим следам» подвести итоги творчества великого философа, оценить сильные и слабые стороны его концепции. Она содержит очень важные свидетельства современников Бергсона, его бывших учеников, тех, кто лично общался с ним, и в теоретическом и «персонологическом» отношении сохраняет свое значение до сих пор.

Статью Франка перевел для данного сборника с немецкого языка Пьер Тевеназ. По сведениям, полученным от наследников Франка, в архиве философа нет немецкого оригинала данного текста. Я очень признательна Оксане Александровне Назаровой за предоставленную информацию по этому вопросу, равно как и за советы при подготовке данной публикации.

Об отношении Франка к воззрениям Бергсона см. в книге: *Ф. Нэтеркотт*. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М., 2008. Как показывает автор, «Бергсон сыграл немаловажную роль в разработке Франком идеи об интуиции всеединства» (С. 270). См. также: *П. Элен*. Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма. М.,

2012. С. 69–70; *П. П. Гайденко*. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 252–255. Франк неоднократно упоминал о Бергсоне в рецензиях и обзорах, публиковавшихся в «Русской Мысли» в 1911–1913 гг. Специально работам Бергсона посвящены две его рецензии в этом издании. О первой из них см. в следующем примечании. Во второй, где критически анализировались три небольшие работы Бергсона, вышедшие на русском языке («Восприятие изменчивости», «Психофизический паралогизм» и «Сновидение»), Франк писал: «...Бергсон принадлежит к числу философских писателей, *все* произведения которых заслуживают внимания и содержат свежие и яркие мысли. Этим мы совсем не хотим присоединиться к тому восторженно-хвалебному хору, который теперь провозглашает Бергсона исключительным гением и вождем всей современной мысли. (...) При всей своей односторонности интуиция Бергсона содержит нечто действительное ценное и дает подлинное обогащение философского знания. Помимо замечательного литературного и художественного дарования Бергсона, исключительный успех его философии обусловлен тем, что она идет навстречу глубоко жизненного и интенсивного духовного движения нашего времени, направленного на ограничение компетенции «рассудочного знания» и на восстановление прав целостной духовной жизни» (*С. Франк*. [Рец. на:] Анри Бергсон. Восприятие изменчивости. Пер. с франц. В. А. Флеровой. Изд. М. И. Семенова. СПб., 1913 г. — Его же. I. Психофизический паралогизм. II. Сновидение. Пер. с франц. В. А. Флеровой. Изд. М. И. Семенова. СПб., 1913 г. // Русская Мысль. 1913. Кн. 2. 4-я паг. С. 49–50). В основных своих трудах Франк тоже часто упоминал Бергсона, что-то у него одобряя, с чем-то не соглашаясь. Хотя и в публикуемой выше статье несогласия остаются, в целом складывается впечатление, что поздний Франк — автор «Непостижимого» — в ряде моментов сильнее, чем в ранний период, сближается с французским философом. Назовем некоторые общие для них

темы: бытие как потенциальность, «мочь», творчество; непосредственное самобытие как «единственная дверь», ведущая к бытию как таковому; способность сознания к бесконечному раскрытию и расширению; непредсказуемость будущего; невозможность выразить в прежних понятиях знание, достигаемое интуицией, а отсюда — необходимость новых понятий. Бергсон, думается, охотно согласился бы со следующим суждением Франка: «Проникновение в более глубокие связи реальности требует напряжения мысли, не всем доступного, и новые мысли по существу не могут быть выражены иначе, чем в новых словах» (*С. Л. Франк*. Непостижимое // *С. Л. Франк*. Сочинения. М., 1990. С. 184).

2. С этим докладом Бергсон выступил на философском конгрессе в Болонье 10 апреля 1911. Франк написал рецензию на публикацию текста этого доклада в ноябрьском выпуске журнала «Revue de la philosophie et de morale» за 1912 г. (*С. Франк*. О философской интуиции // Русская Мысль. 1910. Кн. 3. 3-я паг.). Здесь он подробно изложил основные моменты доклада, отметив, что он дает «непредвзятый и проницательный психологический анализ сущности философского творчества» (С. 32). Первый русский перевод данной работы, подготовленный П. Юшкевичем, был опубликован в «Новых идеях в философии» в 1912 г. (№ 1). См. также наш перевод в издании: *А. Бергсон.* Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010.

3. Имеется в виду следующее высказывание Бергсона: «...эти грандиозные вещи, называемые Субстанцией, Атрибутом и Модусом, громоздкое оснащение теорем с хитросплетениями определений, королляриев и схолий, сложность конструкции и сокрушительная сила «Этики», перед которой неискушенный новичок испытывает восхищение и ужас, как при виде огромного дредноута...» (*А. Бергсон*. Цит. соч. С. 168).

4. Тихое лучшее знание (*нем*.). Об этом Франк писал и в работе «Непостижимое», подчеркивая, что сама реальность в ее конкретности остается «несказанной, неизъяс-

нимой»: «Мы говорим и мыслим о ней, но не можем высказать и мыслить ее самое. Созерцательное знание, которое мы при этом имеем и которым руководимся, есть то, что Гёте называл «тихим лучшим знанием» («das stille bessere Wissen»). Оно есть немое, молчаливое, несказанное знание. Но это и значит, что оно есть знание непостижимого, — реальности в ее подлинное — именно металогической — природе» (*С. Л. Франк*. Непостижимое. М., 1990. С. 231). Конкретный источник этого выражения у Гёте, к сожалению, пока не выявлен. К творчеству Гёте Франк обращался неоднократно. Изложенная им в ранней работе «Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте» (Русская Мысль. 1910. Кн. 8) трактовка идей немецкого мыслителя воспроизводилась и развивалась в сочинениях более позднего периода. Об отношении Франка к мировосприятию Гёте см.: *П. Элен*. Цит. соч. С. 36–39.

5. С конца XIX в. Бергсон проявлял особый интерес к философии Плотина. В 1897–1898 гг. он прочел в Коллеж де Франс курс лекций по психологии Плотина, включивший в себя комментарий к IV «Эннеаде», а в 1898–1899 гг. — общий курс по философии Плотина в Высшей нормальной школе в Париже (см.: *H. Bergson*. Cours sur Plotin // Cours de Bergson sur la philosophie grecque. Paris, 2000). Переосмысление учения Плотина о душе, его концепции эманации во многом определило линии дальнейшего развития идей Бергсона.

6. Афоризмах (*нем.*)

7. Имеются в виду слова Христа «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14,6). Здесь и далее цитаты из Библии даются по Синодальному переводу.

8. «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам» (Лк 10, 21).

9. Франк цитирует не очень точно. В оригинале читаем: «Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?». Это последние строки стихотворения Гёте «Ультиматум»: *J. W. von Goethe.* Ultimatum // *J. W. von Goethe.* Berliner Ausgabe. Poeti-

sche Werke. Band 1–16. Band 1. Berlin, 1960. S. 556–557. Вариант перевода, предложенный О. А. Назаровой: «Зерно природы не лежит ли в сердце человека?»

10. С точки зрения вечности (*лат.*).

11. Вечное владение (*лат.*).

12. Подобное толкование сам Бергсон оспаривал в работах 1920-х гг., вошедших позднее в сборник «Мысль и движущееся», где, в частности, уточняется его трактовка отношений интеллекта и интуиции. Вот одно из характерных суждений: «Можно давать вещам какие угодно названия, и я... не вижу большого неудобства в том, чтобы называть самопознание духа интеллектом, если кто-то на этом настаивает. Но тогда следует уточнить, что существуют две противоположные друг другу интеллектуальные функции, ибо дух мыслит самого себя, только преодолевая привычки, выработанные в контакте с материей, — а эти привычки суть то, что обычно называют интеллектуальными склонностями. Не лучше ли тогда дать другое название той функции, которая, конечно, не является тем, что обычно именуют интеллектом? Мы называем ее интуицией. Это внимание, которое дух, сосредоточенный на своем объекте — материи, направляет, сверх того, на самого себя» (*А. Бергсон*. Цит. соч. С. 141). Однако позиция Бергсона, выраженная в более ранних работах и не подкрепленная такими разъяснениями, очевидно, все же давала некоторые основания для сближения ее с иррационализмом.

13. Вероятно, это намек на концепцию о существовании разных философских темпераментов, сформулированную У. Джеймсом. Он выделял два типа философских темпераментов — «мягкий» и «жесткий». См.: *У. Джеймс*. Прагматизм // *У. Джеймс*. Воля к вере. М., 1997. С. 211–216.

14. Имеется в виду трехтомный труд Людвига Клагеса «Дух как противник души» (*L. Klages*. Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. 1–3. 3. Aufl. München — Bonn, 1954).

15. Comprise — причастие от глагола comprendre, имеющего во французском языке два основных значения: 1) со-

держать, включать в себя и 2) понимать. Среди множества значений латинского глагола comprehendo, от которого происходит этот французский глагол, есть и значение «поймать, захватить», которое, очевидно, имеет здесь в виду Франк.

16. Неточная цитата из поэмы Шиллера «Валленштейн». В оригинале читаем: «Leicht beieinander wohnen die Gedanken, / doch hart im Raume stoßen sich die Sachen». В переводе К. Павловой: «Живут *мечты* свободно меж собой, / На деле ж *вещь* везде помеха *вещи*» (*Ф. Шиллер.* Валленштейн. Часть II. Смерть Валленштейна. II, 2 // Собр. соч. Т. 2. М., 1955. С. 480). Поясняя мысль автора, О. А. Назарова предлагает такой вариант перевода: «Идеи легко уживаются друг с другом, вещи же ожесточенно сталкиваются в пространстве».

17. Хотя в 1930-е годы, после написания «Двух источников морали и религии», Бергсон испытывал все большие симпатии к католичеству, официально он его так и не принял, опасаясь ослабить еврейскую общину в тяжелое для нее время.

Андрей Тесля

Оправдание права: А. Валицкий. Философия права русского либерализма / Пер. под науч. ред. С. Л. Чижкова. М., 2012[1]

Утверждение о слабости русской либеральной традиции, и особенно о слабости и неоформленности русского правового сознания, являются общим местом историографии. Если притязания на принадлежность к «либерализму» были достаточно распространены (особенно в период 1860–1880-х гг., когда еще «либерализм» не был дискредитирован «демократическим» движением, прочно закрепившим за этим термином значение указания на некую «межеумочную» позицию, не имеющую собственных более или менее жестких концептуальных оснований[2]), то собствен-

---

[1] Исследование выполнено в рамках гранта Президента РФ № МК-2579. 2013.6. Тема: «Социальная и политическая философия поздних славянофилов: между либерализмом и консерватизмом». Сокращенный вариант статьи опубликован в журнале «Новое литературное обозрение», 2013, № 2 (120).

[2] Либо, описывая в «позитивном» ключе, в 1870–1890-е гг. «в России <...> под либерализмом имелись в виду в основном «народолюбие», оппозиционность и конституционализм (последние два признака — желательно, первый — sine qua non)» (*Христофоров И. А.* Судьбы реформы: Русское крестьянство в правительственной политике до и после отме-

но интеллектуальное наследие русского либерализма выглядит на первый взгляд достаточно бедно с точки зрения оригинальных достижений. Валицкий, не отвергая общего тезиса о скудности и слабости российского либерализма (в сравнении с западно- и центральноевропейскими образцами), отмечает, однако, что специфические отечественные условия позволили сфокусироваться на проблемах, слабо представленных или недостаточно в то время отрефлексированных в западноевропейской традиции. Одним из подобных проблемных блоков оказывается философия права русского либерализма, в отличие от западных направлений либеральной мысли определяемая изначальным сомнением в ценности права, не говоря уже о правовом нигилизме, распространенном в отечественной интеллектуальной традиции.

Общая характеристика русской интеллектуальной традиции, даваемая Валицким, опирается на тезис, изложенный в «Разрушении разума» (1955) Д. Лукача. Интеллектуалы отстающих в своем развитии стран находятся в двойственном положении: с одной стороны, они работают с интеллектуальными моделями, сформировавшимися в более развитых обществах и, соответственно, реагирующими на проблемы, еще не присущие тому обществу, к которому принадлежат интеллектуалы, осуществляющие рецепцию; с другой — они работают в местных условиях, соответственно приспосабливая и переосмысляя инородные интеллектуальные модели. Если для исходной мысли, например, критика демократии или парламентского режима является внутренней критикой, исходящей из данной ситуации и вскрывающей проблемы и противоречия, раскрывающиеся в реальном функционировании демократии или парламентаризма, то для интеллектуалов-реципиентов данная критика превращается в критику отсутствующего феномена — критику демократии из условий не- (и недо-) демократического режима, крити-

---

ны крепостного права (1830–1890-е гг.). М., 2011. С. 299).

кой парламентаризма в условиях отсутствия парламентского опыта как такового. То, что еще не осуществлено в реальности, выступает как уже отвергнутое в мысли, но при этом отвергнутое ложным образом, поскольку в действительности сам феномен так и остается нереализованным, не понятым в своей реальности — и критика его оказывается не преодолением, а de facto защитой отживших условий, куда более архаичных установлений[3].

[3] Другие аспекты этой ситуации применительно к России подчеркивает М. Малиа в своей теории происхождения «русского социализма», сформулированной в работе: *Малиа М.* Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / Вступ. ст. А. Павлова; пер. с англ. А. Павлова, Д. Узланера. М., 2010. Краткая ее формулировка дана автором в итоговом исследовании 1994 г.: «элементом русского национального наследия <...> была склонность российской интеллигенции XIX века к максимализму. <...> Тому есть две причины. Первая из них состоит в том, что интеллигенция в России возникла раньше тех более привычных промежуточных классов, что разделяли господ и крестьян в странах к западу от нее. Подвешенная между небом и землей, не имевшая корней ни в одной из социальных групп, игравших практическую роль в жизни общества, интеллигенция в подавляющем большинстве случаев с головой уходила в чистую теорию, которую ей никогда не доводилось проверять на практике в реальной политике. Вторая причина этого максимализма сводится к тому, что российская интеллигенция с ее поздним появлением в истории европейского культурного развития унаследовала весь тяжкий груз английской, французской и немецкой интеллектуальных традиций. А так как далеко идущие последствия распространения этих традиций были слишком велики, чтобы закореневшее в крепостничестве самодержавие могло к ним безболезненно приспособиться, результатом стала сверхкалорийная идеологическая диета и хроническое интеллектуальное несварение» [*Малиа М.* Советская трагедия: История социализма в России. 1917–1991 / Пер. с англ. А. В. Юрасовского, А. В. Юрасовской. М., 2002. С. 87]. Формирование русского либерализма оказывается практически одновременным с параллельным формированием радикальных направлений, в отличие от расположенных западнее обществ. В результате либерализм не встречает своих критиков «слева» уже сложившимся, более или менее идеологически оформившимся направлением, завоевавшим свое место в интеллектуальной жизни, а оказывается синхронным им в противостоянии консервативным идейным направлени-

Но речь таким образом идет уже не только о функционировании идей, а об их изменении, о том, что в иной ситуации прежние, вполне оформленные и устоявшиеся идеи раскрывают в себе — в столкновении с инородным окружением — возможности, ранее в них неразличимые, в некотором смысле отсылают к своим основаниям, которые нет нужды проговаривать в изначальной ситуации, поскольку там данные основания выступают «общим местом», тем, что не ставится под вопрос, — и в силу этого не нуждается в осмыслении.

Поскольку в отечественной традиции ценность права сомнительна, то русский либерализм второй половины XIX — начала XX в. оказывается вынужденным осмыслять и доказывать ценность права, его онтологическую, антропологическую и социальную значимость. По мнению Валицкого, ситуация в данном случае аналогична той, которую анализирует Лукач: то, что было порождено местными, исключительными условиями, в изменившейся ситуации оказывается имеющим куда более широкий интерес и значимость, поскольку кризис либерализма стал на протяжении XX в. общеевропейским и многие из интеллектуальных проблем, порожденных российскими условиями, стали общезначимыми или, во всяком случае, созвучными проблемам современным.

До некоторой степени вызывает сомнение тезис Валицкого, согласно которому к либеральной философии права можно причислить лишь тех, кто признает абсолютную ценность права — в такой формулировке даже и отобранные Валицким шесть мыслителей не могут быть целиком отнесены к либерализму (так, например, для Соловьева ценность права но-

---

ям (и, поскольку все они оказываются практически равно отстранены от возможности практического воплощения, то либерализм проигрывает в конкуренции радикальным направлениям, предлагая умеренную программу в ситуации, когда шансы на реализацию любой программы, предполагающей существенные перемены, имеются лишь при условии полного изменения текущей ситуации).

сит относительный характер — минимума морали, необходимого в силу земного несовершенства человеческой природы в ее падшем состоянии; сходную позицию занимает и Новгородцев, с меньшим акцентированием религиозных моментов; Петражицкий создает учение о преодолении права в любви, дистанцируясь при этом от религиозной философии); за пределами рассмотрения остается и неудобная с точки зрения создаваемой Валицким схемы интеллектуальной истории фигура И. А. Ильина (лишь один раз, да и то в случайном контексте, упомянутая в работе — стр. 439), чья философия права в существенных моментах опирается на мысль Новгородцева и продолжает ее. С другой стороны, выведение славянофилов за рамки либеральной традиции существенно деформирует облик русского либерализма — если и можно согласиться с Валицким, что славянофильство как таковое на всем протяжении своей интеллектуальной эволюции характеризуется пренебрежением к праву, отождествляемым с государственным велением-приказом, то при этом остается за пределами внимания акцент славянофилов на ограничении государственной законодательной активности, признание ценности вырабатываемых «обычных норм» и т. п. Как раз славянофильство, в особенности славянофильство 60-х годов (представленное И. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самариным), хорошо укладывается в заявленный исходный тезис Валицкого о внутренней разновременности интеллектуальных влияний и внешнего и внутреннего контекста, где консервативные мотивы переплетаются с либерализмом, нередко достаточно радикального толка (например, выступление 1862 г. за ликвидацию сословного статуса дворянства, постоянное внимание к проблеме «земли» и земского представительства, акцент на низовом самоуправлении и на обычном праве). То есть либерализм сужается Валицким до привычной, классической, «западнической» формы, а формы его инобытия оказываются за пределами рассмотрения, не опознаются в качестве составных частей либеральной традиции. Как отмечает Р. З. Хестанов, у Валицкого «целостность генеральной линии изложе-

ния достигается за счет жертвы исключительно важными деталями, которые, если брать каждый его персонаж в отдельности, никак не сочетаются друг с другом и не поддаются систематической организации»,[4] — тем с большей легкостью приносятся в жертву «промежуточные» фигуры или сложные интеллектуальные ситуации, которые не удается однозначно включить в схему.

Впрочем, как указывает сам автор, он не претендует на написание общей истории философии права русского либерализма, ограничиваясь анализом взглядов шести мыслителей: Б. Н. Чичерина, Вл. С. Соловьева, Л. И. Петражицкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского и С. И. Гессена, отобранных по принципу принадлежности к взглядам, отличным от «господствующей русской традиции недоверия к праву», а именно разделявших «образ мышления, возвышающий закон и акцентирующий необходимость превратить Россию в правовое государство. Сила этого движения может быть оценена не числом его приверженцев, а скорее уровнем теоретических достижений. <...> это движение было ограничено рамками достаточно узкой интеллектуальной элиты, но само его существование было исторически важно» (с. 133).

Анализ Валицкого опирается на предложенную Евгением Каменкой[5] модель трех парадигм «общественной идеологии, общественной организации, права и управления» (с. 11):

(1) парадигма Gemeinschaft, или органическая общинно-семейная,

(2) парадигма Gesellschaft, или контрактная торгово-индивидуалистическая и (3) парадигма административно-бюрократическая.

---

[4] *Хестанов Р. З.* Александр Герцен: импровизация против доктрины. М., 2001. С. 50.

[5] *Kamenka E. & Tay A. E.-S.* Social traditions, legal traditions // Law and Social Control / ed. E. Kamenka & A. E.-S. Tay. L., 1980. P. 7; *Kamenka E. & Tay A. E.-S.* The Sociology of Justice // Legal Change: Essays in Honour of Julius Stone. Sydney, 1983. P. 107–122.

Если первой присуще недоверие к праву как формализованной, отчужденной сфере, разрушающей или по крайней мере деформирующей то содержание «реальной», «непосредственной» жизни, с которой оно работает, то третья рассматривает право инструментально, как систему государственных приказов, «орудие управления», не имеющее ценности само по себе, а получающее свою ценность извне, от политического, определяясь им (в конечном счете вариантами подобного понимания оказывается большая часть направлений юридического позитивизма — иное дело, что в форме юридического социологизма сам правовой позитивизм оказывается способен ставить под сомнение первенство политического, не восстанавливая, правда, автономную ценность права).

Отсюда — специфическая слабость русского либерализма, являющегося частным случаем парадигмы Gesellschaft, но для реализации своей программы использующего силу государственного аппарата, действуя в рамках логики административно-бюрократической парадигмы (ситуация «Великих реформ»), поскольку его идеология не способна опереться на влиятельные автономные социальные группы и оказывается идеологическим обрамлением автономизированного государства (действующего в логике «вместо общества», а не «над обществом»). Для отечественного либерализма оказывается актуальным одновременное противопоставление и левым и правым, и консерваторам и революционерам, и государству и силам, ему противостоящим, поскольку и те, и другие не принимают «серой зоны», между добром и злом, т. е. того пространства, в котором действует право — допускаемого, но не одобряемого пространства дозволенного. Попытка взаимодействовать с государством как с партнером заканчивается предсказуемым поражением — существующее государство принципиально не мыслит никого другого как возможного партнера, не допускает выхода за пределы исключительной логики субординации. Отсюда — показательная судьба Б. Чичерина, единственного крупного русского юриста и философа, принадлежащего

к классическому либерализму. Приверженец весьма консервативных политических взглядов, сторонник абсолютной монархии в России (лишь под конец жизни, в 1900 г., высказавшийся за конституционную монархию), он неоднократно оказывался в серьезном конфликте с властью, поскольку пытался с ней *сотрудничать,* т. е. действовать, сохраняя собственную автономию.

Классический либерализм в русской философии права фактически и исчерпывается одной фигурой Чичерина, настаивающего на разведении права и морали, отстаивая автономию первого как сферы личной свободы, определяемой негативно, в качестве границ того, что «в моем праве» и до тех пор, пока я эти границы не перехожу, что должно быть терпимо другими — хотя бы и неодобряемо или сомнительно с этической точки зрения. Как удачно формулирует этот принцип Валицкий, «право должно быть нравственно нейтрально именно для того, чтобы быть нравственным; оно не должно навязывать нравственность, поскольку правовое внедрение нравственности было бы глубоко аморально» (с. 192).

Либерализм классического типа понимает право исключительно негативно — собственно, право для него в изначальном смысле слова совпадает с правом частным, указывающим границу дозволенного, тогда как право публичное всегда выступает как некий компромисс с неправовым (политическим) началом, попыткой (более или менее удачной) выразить на языке права то, что правом не является — начало властвования, политического решения. Публичное право в этом смысле существует исключительно как ограничитель публичной сферы, то, что позволяет выкроить сферу частного права, свободы частного лица.

Здесь и коренится один из источников кризиса классического либерализма — когда в сфере субъективных прав начинают выделяться (по удачной классификации Г. Еллинека) наряду с субъективными частными правами субъективные публичные права (таковыми будут права гражданина, в их противопоставлении правам человека, имеющим

универсальное значение, тогда как первые принадлежат лишь такому лицу, которое является членом гражданской, публичной общности). Если для классического либерализма всякий выход государства за пределы минимального воспринимается как опасная экспансия — с точки зрения умаления частной свободы (единственно подлинной, ради которой и существует свобода публичная), то современный либерализм вынужден переосмыслять понимание права и, соответственно, свое понимание его места и ценности — когда право все в большей степени становится позитивным регулятором, инструментом выстраивания и перестраивания социальных отношений, берет на себя функции социальной инженерии. Прежнее разграничение права и морали — как негативного и позитивного регулирования, как регуляторов сферы внешнего и внутреннего — перестает работать, поскольку невозможно игнорировать все возрастающее позитивное регулирование со стороны права, установление посредством его определенных стандартов поведения, которые надлежит интериоризировать.

Важнейшей фигурой на пути от классического либерализма к современному Валицкий считает Вл. Соловьева — как по долговременному влиянию и созданной им интеллектуальной традиции, так и по новой постановке проблемы оправдания права, в силу данного им понимания права как «минимума морали». Валицкий акцентирует, вопреки распространенному неверному пониманию формулировки Вл. Соловьева, что речь идет не о праве как некоей «недоморали», но о «минимуме» в том смысле, что это уровень моральных требований, который имеет общезначимость и выполнения которого надлежит требовать от другого. Тем самым право оказывается не некоей «несовершенной моралью», которую надлежит преодолеть ради более истинной, но необходимым феноменом социального существования — поскольку требование морали неопределенно и мы никогда не можем считать, что выполнили его вполне, тогда как право определенно и конкретно, позволяя нам сосуществовать друг с другом.

Однако эта же связка с моралью обеспечивает возможность внесения в право позитивного содержания, поскольку право эволюционирует, отражая тот уровень нравственных требований, который уже стало возможно рассматривать в качестве общеобязательного в данном обществе. В этой связи Соловьев формулирует «право на достойное существование» — идея, которой была суждена долгая жизнь в русской философии права и которая предполагает возможность смычки между либерализмом и социализмом, переводя требования последнего в юридический план.

Все четыре последних фигуры (Петражицкий, Новгородцев, Кистяковский и Гессен) в той или иной степени оказываются вовлечены в это движение — с чем Валицкий обоснованно связывает их стремление к возрождению естественного права как альтернативы юридическому позитивизму, поскольку для последнего право, замкнутое в системе «позитивного», данного, оказывается лишь набором исходящих от власти норм, тогда как попытки вывести право за пределы подобного, «приказного» понимания, найти обоснование его самостоятельной ценности ведут к *метаюридическому понятию справедливости* (с. 357–358).

Взгляды Петражицкого, Новгородцева и Кистяковского могут быть представлены как три возможных варианта решения данной проблемы. Петражицкий стремится выйти за пределы юридического позитивизма, двигаясь в его собственной логике и тем самым преодолевая его изнутри, а именно демонстрируя, что право не может быть сведено исключительно к нормативному велению или санкции государственной власти. Напротив, юридические феномены встречаются повсеместно, начиная от семейной жизни (вроде регулирования прав и обязанностей супругов, положений детей и т. п. в каждой конкретной семье) и вплоть до международного публичного права, которое очевидно не может быть сведено к властному велению. Позитивный закон, по мнению Петражицкого, мог быть действенен лишь в том случае, когда не порывал радикально с существующим интуитивным пра-

вом — он мог быть его выражением и оформлением, он мог выступать и преобразователем интуитивного права (как, например, крестьянская реформа 1861 г. и созданное ею законодательство произвели переворот в крестьянских правоотношениях на протяжении сравнительно небольшого времени), однако в любом случае он связан последним (а в случае радикального расхождения с интуитивным правом позитивное либо не будет осуществляться, либо будет переинтерпретировано в согласии с интуитивным).

Новгородцев со своей стороны решительно движется в сторону естественного права — если для Петражицкого естественное право оказывается выражением интуитивного права, выражением правовых требований по отношению к законодательству и осмысляется в рамках созданной им дисциплины «правовой политики», то для Новгородцева естественное право выступает метафизическим принципом позитивного права в рамках посткантовской метафизики: «Абсолютный идеал, считал он, не должен быть имманентным, это означало бы обожествление мира и абсолютизацию относительного, но он не должен также быть совершенно потусторонним, — это разрывало бы всякую связь абсолютного с относительным. Правильное решение состоит в понимании этого идеала как трансцендентного и при этом как «регулятивной идеи», всегда присущей нашей деятельности и придающей ей высший смысл» (цит. по с. 413).

Если Петражицкий движется в целом в логике позитивизма (в широком смысле слова), а Новгородцев примыкает к посткантовской метафизике и религиозной философии, то Кистяковский стремится обосновать право, оставаясь на позициях философии как науки в ее неокантианском понимании. Валицкий уделяет основное внимание его статье в «Вехах», доказывая неадекватность формулировки общей позиции авторов сборника, данной во вступительной статье Гершензона («теоретическое и практическое первенство духовной жизни над внешними формами общежития»), полагая, что критика авторов «Вех» в адрес русской интелли-

генции может быть сведена к трем проблемам: 1) отношение интеллигенции к ценностям культуры, 2) отношение ее к экономическому богатству и производству и 3) отношение интеллигенции к государству и праву, причем по последней проблеме основной является статья Кистяковского, с суждениями которого были согласны не только авторы сборника, но и некоторые из критиков сборника. Кистяковский стремился продемонстрировать и доказать, что пренебрежительное отношение к праву проистекает из низкой культуры общества, непонимания значения и роли права. Вместе с тем Кистяковский, в рамках неокантианской традиции (Наторп, Коген и др.), стремится вписать социалистическое движение в рамки правовой культуры — в этом отношении сходясь с Новгородцевым, который находил прогресс социалистического движения в немецкой социал-демократии и французском синдикализме как движениях, нацеленных на поиск правовых форм социалистических требований.

Последняя фигура исследования Валицкого, Сергей Гессен, находится за пределами заявленных хронологических рамок, поскольку его основные работы были созданы уже после революции 1917 г., в эмиграции. Но, по мнению Валицкого, его взгляды выступают логичным завершением эволюции философии права русского либерализма, в то же время непосредственно смыкаясь с современными дискуссиями, поскольку Гессену выпало участвовать в подготовке Всемирной декларации прав человека 1948 г. Будучи одним из наиболее ярких представителей русского неокантианства, Гессен стремится осмыслить право в рамках иерархической онтологии как находящееся между планом общественного бытия и планом духовной культуры, и в этой двуплановости находящей свое оправдание как то, что переводит в общественное бытие требования высшего онтологического уровня. Стремясь к синтезу разнонаправленных течений в рамках своеобразно проинтерпретированной диалектики, Гессен настаивает, что и т. н. позитивные права могут быть проинтерпретированы как «негативные», т. е.

классический либерализм по существу прав в своем понимании права как формы, рамки, накладываемой на социальное существование.

Выстраиваемая Валицким линия рассмотрения интеллектуальной истории философии права русского либерализма (Чичерин (классический либерализм) → Вл. Соловьев (право на достойное существование) → Петражицкий, Новгородцев, Кистяковский → Гессен) определяется в первую очередь как движение «естественного права», и эта логика находит свою реализацию в возрождении естественного права с послевоенных лет в рамках в первую очередь движения прав человека. Но если Валицкий акцентирует преимущественно аргументацию «в защиту права» и непозитивистское правопонимание русского либерализма, то, по нашему мнению, не менее любопытен отмечаемый, но оставшийся за пределами концептуального анализа эпизод из интеллектуальной биографии Гессена, когда тот в 1948 г., ничуть не противореча собственным взглядам, обосновывал систему прав сталинской конституции — итог, мало чем отличающийся от позитивистской юриспруденции. Стремление найти онтологические критерии и избежать релятивизма раз за разом оказывается настраиванием онтологии над «существующим порядком вещей»: философия права слишком легко оказывается либо риторикой, либо «морализированием на темы права», поскольку лишена той самой плотной почвы правового порядка, основывающегося на юридическом позитивизме как строгой и точной технике истолкования и применения права. И философия права русского либерализма, глубоко анализируя суть проблемы — непризнание или сомнение в ценности права, непонимание места и роли права в социальной жизни, в то же время не только неспособна утвердить то, ценность чего она осознает, но и неспособна обладать устойчивостью правосознания, оказываясь лишь интеллектуальным построением, а не жизненной практикой.

Вениамин Смотров

Леонардо в России. Темы и фигуры XIX–XX век

Leonardo in Russia. Temi e figure tra XIX e XX secolo / Леонардо в России. Темы и фигуры XIX–XX век / A cura di Romano Nanni e Nadia Podzemskaia. Coordinamento della pubblicazione bilingue e delle traduzioni di Nadia Podzemskaia. Milano, 2012.

В 2012 году в итальянском издательстве Bruno Mondadori по-европейски аккуратно и добротно оформленным и красочно иллюстрированным вышел двуязычный сборник статей, основанный на докладах московской международной конференции 2009 года в ГМИИ им. А. С. Пушкина «Леонардо в России. Темы и фигуры XIX–XX век».

Личность Леонардо да Винчи, приблизительно с конца XIX века и по наше время является одной из самых загадочных и притягивающих из истории искусства. Ни для кого не секрет, что как сам Леонардо в обыденном сознании является чуть ли не главным символом эпохи Возрождения, так и его Ritratto di Monna Lisa del Giocondo — возможно, самой известной картиной за всю историю живописи (конечно, не последнюю роль в этом сыграло похищение картины в 1911 году и последовавшая громкая «рекламная кампания», организованная в рамках поиска исчезнувшего полотна). В поп-культуре Леонардо

так же «не отстает» и часто является ключевой фигурой, символизирующей некую загадку (как он сам, так и его живопись или его изобретения), составляющую сущность высокого искусства (и в этом осуществляется диалог поп-культуры и культуры реальной, настоящей). Я говорю не только — извините — о «Черепашках-ниндзя» или «Коде да Винчи». Например, в голливудском блокбастере-антиутопии «Эквилибриум» в одной из сцен с показной безжалостностью сжигается «подлинник» все той же «Джоконды» в рамках кампании по уничтожению всех объектов искусства (привет Рэю Бредбери и его роману «451 градус по Фаренгейту»), — и эта сцена призвана сработать как предельно доходчивый (по законам жанра массового кино) символ тотального отказа: и от культуры — и от человечности, так как сложно себе представить акт вандализма к отношению к какой-нибудь другой культурной ценности, нежели «Джоконда», который так же явно символизировал бы расчеловечивание человека. Действительно, по прошествии времени Леонардо превратился в миф («миф о Леонардо» — одно из лейтмотивных словосочетаний, кочующих из статьи в статью), оброс домыслами, предположениями, догадками. Как непознаваемый кристалл, в свое «второе» рождение в эпоху *fin de siecle* и далее, Леонардо интересует все большее и большее количество людей с самых разных аспектов — и как художник, и как изобретатель, и как естествоиспытатель, и с точки зрения психоанализа, и с точки зрения истории искусства. И у каждого исследователя свой Леонардо. В этом смысле, может быть, более всего точно сущность Леонардо схватил наш Дмитрий Мережковский, автор романа «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (романа, названного Зигмундом Фрейдом, еще одним «искателем подлинного Леонардо», одной из 10 лучших книг в мировой литературе). У Мережковского да Винчи выступает как «своего рода двуликий Янус, Христос и Антихрист одновременно»[1].

[1] *Карло Вечче*. Мережковский и источники биографии Леонардо // Леонардо в России. С. 77

В сборнике, составленном из докладов русских и итальянских ученых, анализируются прямые или косвенные связи с искусством и личностью Леонардо да Винчи русских художников конца XIX–XX вв., а также рассматриваются исследования первых русских ученых, открывших русскоязычному читателю гений Леонардо. Внушителен список тех, для кого имя Леонардо было не только символом или обладало ценностью только в контексте истории культуры, но было живым и будоражащим умы: тут Дмитрий Мережковский, и Болеслав Яворский, и Сергей Эйзенштейн и Андрей Тарковский, и Велимир Хлебников (но больше по касательной). Сборник разделен на несколько тематических разделов («Леонардо в России: от fin de siècle к авангарду»; «Изучать и переводить Леонардо: проблемы филологии, философии и лингвистики»; «Леонардо в искусстве и художественных теориях XX в.»), в каждом из которых по несколько статей-докладов.

Примечательно, что в серьезной литературе личность Леонардо оценивается, при бесконечном признании его гениальности, уважении к его таланту и почтении к нему самому не с тех идеалистических (читай: мифотворческих) позиций, что в массовом сознании. Все это отражено в статьях настоящего сборника. Так, например, Аким Волынский (статью о котором написал Владимир Котельников), один из первых и главных «леонардистов» России, во многом благодаря которому на излете XIX века в России фигура Леонардо была возведена на верх пьедестала творцов, писал, что в рисунках мадонн да Винчи «отразилось то гнилостное разложение, на которое были обречены двойственные фигуры бессильной эпохи ренессанса»[2]. «Самая сила, их создавшая, — говорит Волынский по поводу рисунков голов Леонардо, — таила в себе резкий диссонанс, разлагавший

---

[2] *Владимир Котельников*. Антропология Леонардо да Винчи в трактовке Акима Волынского // Леонардо в России. С. 9.

органическую работу художественного таланта»[3]. Кажется, сложно себе представить более уничтожительную критику — с самых высоких моральных позиций! — в отношении Леонардо (мы в некотором роде можем поставить знак равенства между *La Gioconda* и да Винчи: как писал тот же Волынский, стоя перед «Джокондой» в Лувре, он находится «перед *настоящим* Леонардо да Винчи»[4], и не забудем, что ряд исследователей относит эту картину к жанру автопортрета Леонардо да Винчи). В подобном ключе о картине *La Gioconda* отзывался и русский философ А. Ф. Лосев...

Но вместе с тем величие Леонардо настолько заслоняет всех его современников и оттеняет предшественников, что кажется совершенно незыблемым. Исследуя феномен гениальности и понятие гения, как его понимали разные писатели и ученые (Карлейль, Герцен, Милль, Фрейд и Мережковский[5]), Микела Наччи в статье «Гений Леонардо» приходит к выводу, что Леонардо — единственный из универсальных гениев, чей образ до настоящего времени не подвергается сомнению[6].

Идея двойственности, двойничества, борьбы добра и зла в одном человеке была одной из центральных для многих художников России (хотя, конечно, было бы большой натяжкой говорить, что это специфически русская тема), начиная с Гоголя (который, кажется, сам в себе заключал подобную борьбу) и Достоевского, заканчивая символистами Серебряного века. А в случае с Леонардо как будто дистиллировано вся эта двойственность проглядывает сквозь всю его

---

[3] *Владимир Котельников*. Антропология Леонардо да Винчи в трактовке Акима Волынского // Леонардо в России. С. 19.

[4] *Владимир Котельников*. Антропология Леонардо да Винчи в трактовке Акима Волынского// Леонардо в России. С. 27.

[5] «Какой человек является гением для русского автора?» — вопрошает Наччи и, как бы отвечая на этот вопрос, рассматривает черты да Винчи, созданного русским автором Мережковским в его романе «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи».

[6] *Микела Наччи*. Гений Леонардо // Леонардо в России. С. 139.

личность — и теперь становится понятно, почему Леонардо, «двуликий Янус», по Мережковскому, для художественной элиты в России стал такой важной фигурой. Поэтому отдельно рассмотреть русскую леонардистику и *построить* «русского Леонардо»[7] кажется занятием ответственным.

Особый интерес в сборнике представляют статьи, посвященные связям искусства Леонардо с творчеством Сергея Эйзенштейна и Андрея Тарковского, то есть со сферой, с которой Леонардо никак не мог соприкасаться впрямую, — со сферой кино. Описывать подобные связи особенно важно, так как есть ряд кинорежиссеров, которых нельзя вполне объяснить, не учитывая живописных канонов, заложенных в их кинокартины, не учитывая «живописность» визуального ряда, — это и Сергей Параджанов, и Питер Гринуэй, и даже отчасти Дуглас Сирк (если считать отправной точкой визуальной составляющей его фильмов поп-арт), это и аниматор Юрий Норштейн, чьи образы буквально насквозь пропитаны классической живописью. В этот ряд безусловно входит и Андрей Тарковский. Сергей Эйзенштейн (о нем пишет Ольга Булгакова), по причине своей жесткой кинематографичности и нацеленности на постройку чисто кинематографических канонов, как будто бы в этот список не вполне должен был входить, но, зная его разносторонний талант и его неподдельный интерес к да Винчи, можно с уверенностью сказать,

[7] Леонардо да Винчи, надо уточнить, так как «русским Леонардо» — и нельзя сказать, что незаслуженно, иногда называют и нашего выдающегося богослова и ученого Павла Флоренского. Кстати, сам Флоренский также не прошел мимо Леонардо — тип особой загадочной улыбки лиц у да Винчи удостаивается его комментария в основополагающем труде «Столп и утверждение истины», он говорит, что улыбка лиц Леонардо выражает «скептицизм и отпадение от Бога», «улыбка растерянности и потерянности», «греха, соблазна и прелести, — улыбка блудная распаленная, ничего положительного не выражающая» [*Флоренский П.* Столп и утверждение истины. http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge2/stolp_i_utverzhdenie_istiny_08-all.shtml].

что личность Леонардо не последнюю роль играла в эйзенштейновской духовной жизни. Булгакова рисует образ Эйзенштейна, восхищенного психоаналитическим этюдом Фрейда о Леонардо, примеряющим как психоаналитический метод, так и биографию да Винчи (некоторые события которой действительно сопоставимы) на себя. Как во всяком тексте, касающемся психоанализа, в статье множество допущений и прямых физиологических параллелей, которые нередко выглядят довольно грубыми и шокирующими, и это, может быть, даже оттеняет емкое комплексное описание всего влияния да Винчи на Эйзенштейна, данное в статье. Эйзенштейн, по Булгаковой, именно в Леонардо открыл такие специфические кинематографические приемы, как фрагментация и монтаж[8] — техника «выделения детали на крупном плане, благодаря которому воображение достраивает общий план»[9], «раскадровки» (леонардовское описание Потопа), леонардовский язык жестов как актерское явление (язык жестов Эйзенштейн рассматривает конечно же на примере «Тайной вечери»), автопортретность каждого произведения искусства. И, таким образом, оказывается, что Леонардо, по Эйзенштейну, предвосхищает кинематограф, включая в свое творчество некоторые элементы будущего искусства.

Творческая связь картин Андрея Тарковского и творений Леонардо да Винчи уже рассматривалась в научном обиходе[10]. Однако тогда акцент был сделан на последнем фильме мастера — спорном и неоднозначном «Жертвоприношении». В статье Наталии Кононенко «Леонардо да Винчи в аудиовизуальном пространстве фильмов Андрея Тарковского» из настоящего сборника делается попытка составить более общую картину леонардовских образов (основываясь

---

[8] Леонардо в России. С. 371.

[9] Леонардо в России. С. 375.

[10] См.: *Х. Лёвгрен.* «Леонардо да Винчи и “Жертвоприношение”» // Киноведческие записки, М., 1992 № 14.

на двух картинах Тарковского — не только на «Жертвоприношении», но и на «Зеркале»). Кононенко говорит не только о Леонардо-художнике, чье «сфумато» использовал Тарковский и чей живописный мир он «встраивал» в свои картины (как сталкивая образы, например, портрета Джиневры деи Бенчи с матерью героя «Зеркала» или «Поклонения волхвов» и героя «Жертвоприношения» Александера, так и буквально заимствуя в «Перекрестке» из «Жертвоприношения» перспективу Леонардо), но и о Леонардо-символе (назовем это так), книга Волынского (все того же Волынского!) о котором «символизирует забытое в перипетиях войны культурное прошлое»[11]. По Кононенко, Тарковский абсолютно немыслим без Леонардо, так как последний для Тарковского — «и интертекстуальный культурный персонаж, и глубоко интимный знак духовных исканий, и сюжетный импульс для кинематографического замысла, и эталон визуального стиля»[12]. Кажется — куда уж больше? «Художественная ткань фильмов мастера выступает красноречивым свидетельством постоянного, почти навязчивого желания приобщиться к леонардовскому космосу»[13], и кажется, мы находим универсальный ключ к пониманию фильмов самого Тарковского: его следует рассматривать через призму да Винчи. Кононенко заключает: Тарковскому «удается найти некую точку слияния кинематографического мира с леонардовским живописным космосом»[14], а значит, связь состоялась — и состоялся хотя бы отчасти перенос леонардовских живописных открытий и леонардовской личности в сферу кинематографа.

Особняком стоит статья Олеси Бобрик о Болеславе Яворском («Болеслав Яворский о Леонардо да Винчи: постигая бесконечность движения»), единственном человеке из мира

---

[11] Леонардо в России. С. 419.
[12] Леонардо в России. С. 417.
[13] Леонардо в России. С. 421.
[14] Леонардо в России. С. 433.

музыки, рассматриваемом в сборнике. Для современного читателя музыковед и искусствовед Болеслав Леопольдович Яворский (1877–1942) прежде всего известен своими интерпретациями баховского творчества[15], а также оригинальной ладовой теорией — теорией «ладового ритма» (вдохновлявшей, в том числе, и композиторов на поиски нового гармонического языка[16]).

Попытки впрямую сопоставлять различные виды искусств (как-то: живопись и музыку, литературу и музыку, математику как основу всего искусства) в надежде найти некие общие закономерности и составить свод правил, одинаково подходящих для всех видов искусства, предпринимались в течение длительного времени и предпринимаются до сих пор художниками самых разных призваний, искусствоведами, учеными[17]. Из русских музыкантов XX века, помимо А. Шеншина и М. Юдиной, упомянутых О. Бобрик как музыканты, интересовавшиеся связью музыки и живописи, можно вспомнить и другие имена, которых волновала схожая проблематика, — так, например, композитор Михаил Марутаев в Москве работал над своей теорией «Гармония мироздания», основанной на математических законах, а в Ленинграде-Петербурге Борис Тищенко в то же самое время разбирал в своем композиторском учебном классе произведения Гоголя и Зощенко с точки зрения музыкальных законов и музыкальной формы. К такого рода попыткам отчасти можно привести и примеры литературных произведений, осознанно созданных на основе музыкальных

---

[15] См. *Берченко. Р. Э.* В поисках утраченного смысла. М.: Классика-XXI. 2005.

[16] См. Сонату № 2 С. Протопопова, посвященную Яворскому и написанную на основе теории Яворского.

[17] Да и тот же С. Эйзенштейн, нами вышеупомянутый, в своих леонардовских штудиях, в «Пафосе» пытается доказать связь «между природными закономерностями и структурой произведения искусства» (Леонардо в России. С. 401).

жанров, или кинокартин, так или иначе обыгрывающих тот или иной музыкальный жанр.

Однако эти попытки чаще всего остаются на практике оригинальными теориями, интересными лишь узкому кругу специалистов, а выводы, делаемые искателями «предельных оснований», получаются не столь научными, сколь субъективными, а нередко и довольно комичными. Но стоит ли сомневаться в том, что таковые законы существуют, если принять во внимание всю ту настойчивость, с которой в голову самым разным мыслителям, творящим искусство или науку в самые разные века, приходит эта идея (как минимум, начиная с Пифагора и продолжая Боэцием)? Яворский также был сражен вирусом этого поиска, и в статье Бобрик мы встречаемся с Яворским, описывавшим творчество да Винчи в контексте своей теории: для Яворского, ищущего общую основу искусства и желающего найти универсальный ключ, связующий живопись и музыку, Леонардо был одним из ключей, разгадав который можно бы если не найти ответ на свои вопросы, то хотя бы приблизиться к верному ответу. Яворский, всерьез интересовавшийся живописью (не только современной) и не пропускавший похода в музеи изобразительного искусства в своих зарубежных поездках, видит в картинах Леонардо нечто особенное, отличавшее его от всех остальных творцов Возрождения: так, знаменитая леонардовская «принципиальная незавершенность» рождает, по Яворскому, «особую интенсивность обобщения»[18], «синтетические символы»[19], и в то же время картины Леонардо отражают, «устремленность, движение»[20], и эти качества леонардовского творчества создают особый принцип конструктивного единства, принцип, обеспечивающий «жизнеспособность произве-

[18] Леонардо в России. С. 339

[19] Леонардо в России. С. 345

[20] Леонардо в России. С. 343

дения даже в случае его разрушения»[21], подобно полуразрушенным древнегреческим статуям, которые даже в таком своем виде для многих остаются эталонами красоты человеческого тела. Бобрик приводит примеры прямых аналогий между живописью и музыкой, составленных Яворским, вдохновленных высказываниями Леонардо (касательно соотношения живописи и перспективы) и признает теории Яворского как перспективные, хотя и не лишенные спорных моментов. Впрочем, перспективность теорий Яворского отчасти доказана и самой историей — их развитие и осмысление предпринимали ученики и последователи Яворского.

Основной раздел сборника составляют массивные статьи, написанные главными редакторами сборника Романо Нанни и Надеждой Подземской, а также Марко Биффи и посвященные более узким вопросам, касающимся Леонардо и профессиональных исследований наших ученых, а также научного языка Леонардо.

Статья Н. Подземской «У истоков “многолетних совместных скитаний в дебрях Леонардо”...» — захватывающий исторический детектив, распутывающий историю изучения леонардовского наследия в первые два десятилетия Советской власти, описывающий атмосферу, царившую в кругах теоретиков искусства, подготовку неосуществленного издания «Трактата о живописи» да Винчи в 1925 году, создание откомментированного перевода знаменитого сборника избранных произведений да Винчи, выпущенного издательством Academia под редакцией А. Габричевского (впоследствии вычеркнутого из авторов), А. Эфроса и В. Зубова в 1935 году. Расплетая сложный узел, созданный идеологическими противоречиями и эстетическими установками, поиском нового искусства (в рамках строительства новой жизни) и новых-старых основ искусства (у да Винчи), человеческими драмами, амбициями и просто сменяющимися

[21] Леонардо в России. С. 343.

научными интересами, через истории главных героев статьи — А. Габричевского и В. Зубова, членов-сотрудников ГАХН (Государственная академия художественных наук) через проходящую перед нашим взором панораму художественных стилей первой трети XX века, Подземская рисует впечатляющую картину напряженной и интенсивной творческой жизни ученых из раннего советского общества, по крупицам, как археолог, добывая сведения и увязывая их вместе, объясняя и разбирая события. Для молодого В. Зубова, автора впоследствии собственной монографии о Леонардо, 20-е годы знаменовались интересом к отношению физики к эстетике пространственных искусств[22]. Как бы в подтверждение известной фразы Леонардо о том, что «живопись — мать перспективы», Зубов находит взаимосвязь физики и подчиненность ее выводов (начиная от античной эпохи и заканчивая ранне-ренессансной) с эстетикой. А. Габричевский, другой деятель ГАХН, напротив, интересовался не столько взаимосвязью науки и искусства, сколько «аналитическим и синтетическим изучением основных элементов как отдельных искусств, так и искусства в целом»[23], наследуя в этом отношении задаче, сформированной эмигрировавшим в Германию В. В. Кандинским. В своем определении живописи Габричевский отталкивался от трудов Леонардо и Альберти и выявлял в живописи черты, отличающие ее от других видов пространственных искусств — в живописи (в отличие от архитектуры и скульптуры), как считал Габричевский, «материальная плоскость совпадает с идеальной и ее выражает»[24]. Руководствуясь своими эстетическими установками, Габричевский составил список рекомендованных к изданию трудов по теории искусства, среди которых был и «Трактат о живописи» Леонардо да Винчи. Однако к середине 1920-х годов раскол

---

[22] Леонардо в России. С. 185.

[23] Леонардо в России. С. 195.

[24] Леонардо в России. С. 201.

ученых из ГАХН привел к потере актуальности изданий ряда трудов из списка Габричевского, и в дальнейшем работа над леонардовым наследием продолжилась только в 1930-х гг.

Статья Романо Нанни «Леонардо и наследие Возрождения: портрет и пейзаж в эстетике Георга Зиммеля и А. Г. Габричевского» продолжает изучение взглядов А. Габричевского, рассматривая и анализируя два его труда («Героический пейзаж и искусство Киммерии» и «Портрет как искусство изображения») и сравнивая эстетику Габричевского с эстетикой немецкого философа Георга Зиммеля (изложенной в его труде «К философии искусства»). Нанни обнаруживает интерес Габричевского к системе Зиммеля, но вместе с тем подчеркивает и несходство во взглядах двух мыслителей. При близкой исходной предпосылке — «Природа как созерцаемое целое включается в художественную культуру двояко: первично через архитектуру и вторично через пейзажную живопись»[25] (А. Габричевский), в дальнейшем ход мыслей Габричевского и Зиммеля расходится. Для Зиммеля природа сама по себе не является пейзажем, «для того, чтобы возник «пейзаж», нужно, чтобы субъект... изъял из пространственно-временного континуума природы определенное видимое поле, самодостаточное и индивидуальное оптическое единство, наделенное ярко выраженным идеальным значением»[26]. Габричевский мыслит по-иному. Говоря о киммерийском (юго-восточнокрымском) пейзаже, Габричевский считает, что природа «обрела разумную форму, высший строй», этому пейзажу «присуща суровая гармония частей, определенная пропорциональность архитектурного характера, сходная с законченной идеальной композицией»[27]. Более подробно Нанни рассматривает и сравнивает взгляды Зиммеля и Габричевского на портрет,

[25] Леонардо в России. С. 231.
[26] Леонардо в России. С. 237.
[27] Леонардо в России. С. 233.

показывая как гибкость теории Зиммеля, предусматривающей «неодинаковые возможности развития»[28], так и полемичность труда Габричевского с живописной теорией супрематизма.

Марко Биффи свою статью «К вопросу о научном и техническом языке Леонардо да Винчи» посвящает научной терминологии Леонардо и новшествам, которые Леонардо привнес в итальянский язык. Биффи рассматривает остающуюся в тени исследований о Леонардо словотворческую роль мастера из Винчи. Человек образованный, эрудит, но без «книжного образования» Леонардо охотнее пользовался простонародным итальянским языком (языком механических и инженерных искусств), чем латынью (языком представителей свободных искусств и эрудитов). Но в то же время Леонардо был вынужден включать в свой лексикон и латынь, как обогащая этим сам volgare (простонародный язык), так и делая шаг к «слиянию практики и теории»[29]. Биффи «вписывает» Леонардо в особую языковую среду, объясняя генезис его языка и перечисляя диалекты (лексиконы), которые Леонардо использует в своей научной работе. Для русскоязычного читателя увлекательный лингвистический экскурс Марко Биффи со множеством интересных деталей и тонких наблюдений ценен еще и тем, что, помимо чисто утилитарной функции рассказа о словотворчестве Леонардо и его вкладе в развитие итальянского языка (до сих пор не считавшемся значительным), показывает всю языковую многослойность (вкупе с гипертекстуальностью) писаний Леонардо, сложноотражаемую в русских переводах. Об этом же пишет сам автор, оставляя свой вопрос в конце статьи без ответа: «существует ли для определенных терминов, созданных Леонардо, эквивалент перевода, являющийся в равной степени «говорящим», который бы не расходился с ментальными и языковыми осо-

[28] Леонардо в России. С. 243.
[29] Леонардо в России. С. 287.

бенностями процесса Леонардова словотворчества, был способен передать погруженность в эпоху языка оригинала, но и одновременно отразить уровень современного техницизма?»[30].

В целом сборник «Леонардо в России» является справедливым и своевременным исследованием связей русской культуры и русского искусствознания с личностью и творчеством Леонардо да Винчи. Трансдисциплинарный, рассматривающий творчество да Винчи в контексте различных направлений искусствознания — не только эстетики и живописной теории, но и языкознания, музыковедения, отчасти краеведения (статья Александра Парниса «Заметки к теме: “Хлебников и Леонардо да Винчи”»), кинокритики и истории кино, психоанализа, сборник будет интересен не только поклонникам Леонардо и эпохи Возрождения. Высокий научный уровень статей и глубина погружения авторов в проблематику делают сборник, возможно, не самым доступным для широких слоев любителей искусства, но сегодня, когда история творчества Леонардо насквозь популяризирована и коммерциализирована и сам Леонардо стал как бы «болванкой», которую можно крутить как угодно, нанизывая на нее собственные домыслы и измышления, ценность и своевременность узконаучного и профессионального сборника не вызывает сомнений.

[30] Леонардо в России. С. 305.

К зырянам Коген не придет?

О тексте Н. Дмитриевой. Несостоявшаяся полемика, или Об одной «рецензии» в жанре памфлета: ответ Л. Кацису // Исследования по истории русской мысли. 2008/2009. М., 2012

Уважаемые редакторы «Ежегодника»!

Верный своим принципам никогда не препятствовать публикации любых мнений о своей персоне, я, зная, разумеется, о тексте Н. Дмитриевой, который должен был идти вслед за моей рецензией, ни в коей мере не препятствовал его появлению. С самой Н. Дмитриевой единственный раз в жизни я встретился на презентации книг «Исследований по истории русской мысли» в Доме-музее А. Ф. Лосева. Там же я разъяснил Н. Дмитриевой, что моя рецензия на ее книгу, которая ей так же была известна, никакого отношения к проблемам отношения автора книги к евреям и антисемитизму не имеет, равно как и к ее отношению лично ко мне и моим работам. Речь идет лишь о том, что даже русская и немецкая библиографии к ее книге принципиально различаются: в русской работы русско-еврейских неокантианцев отсутствуют, а в немецкой — немецко-еврейская мысль присутствует в полном объеме. Ликвидации этой асимметрии в русской части и посвящена моя рецензия. Тем не менее, Дмитриева решила перейти на личности. Я надеюсь этого избежать, обращаясь прямо к Вам, господа.

Н. Дмитриеву очень веселит (недаром мою рецензию она восприняла как «памфлет»?!) сама идея выделения именно русско-еврейской ветви неокантианства. Поэтому она, пародируя рецензента, пускается в рассуждения об «украинско-немецком», «зыряно-немецком» и других его изводах, считая, что это и смешно, и уничтожает рецензента, и очень убедительно.

Между тем в период с 1880-х и вплоть до начала II мировой войны именно активнейшее включение не просто евреев по происхождению (а среди них были и крещеные евреи, и евреи-самоненавистники, и классики православной мысли типа С. Франка), а в прямом смысле еврейских мыслителей (от профессуры класса Г. Когена до массы студентов и аспирантов, о которых ниже) во многом определило интеллектуальный ландшафт и немецкий, и российский. Вот, например, недавняя находка. А. Штейнберг записал в студенческом дневнике, что О. Мандельштаму В. Виндельбанд казался «унылым», оба с симпатией относились к Э. Ласку, а темами бесед двух молодых людей были «еврейский вопрос» и философия (Портнова Н. Осип Мандельштам и Аарон Штейнберг в Гейдельберге // Сохрани мою речь... Вып. 5/1. М., РГГУ, 2011. С. 252–259).

Подобные кратчайшие свидетельства много значат при оценке философских воззрений и внутреннего мира наших героев. И это не маргинальные (как думает автор «Марбурга в России»), а определяющие записи и сведения. И они лишь подтвердили наши предположения о связи О. Мандельштама с философией неокантианства (П. Наторп, М. Каган), которые мы высказали в качестве «ассоциации» (по терминологии Н. Дмитриевой) в книге «Осип Мандельштам: мускус иудейства» в 2002 и в 2008–2009 гг. в работах о Матвее Кагане в журнале «Лехаим». Теперь мы можем сослаться и на нашу книгу «Смена парадигм и смена Парадигмы. Очерки русской культуры, науки и искусства XX в.», М., РГГУ, 2012.

Это важно указать, т. к. Н. Дмитриева решила защищать себя при помощи покойного, к сожалению, Е. Б. Пастернака, который не согласился с нашей трактовкой разговора

Михаила Гордона с Юрием Живаго в романе своего отца. Он имел полное право так поступить, поскольку (в отличие от Н. Дмитриевой) слышал наш доклад 1998 г. на юбилее «Доктора Живаго» в РГГУ и открыто высказался по этому поводу. Полный текст нашей работы он не видел, а реагировал на впечатление от устного доклада и сокращенной публикации в Stanford Slavic Studies, которая оказалась Н. Дмитриевой неизвестна, на что мы ей и указали.

Однако в Полном собрании сочинений Б. Пастернака опубликованы десятки неизвестных доселе писем поэта разным людям с обсуждением «еврейского вопроса», который Е. Б. Пастернак счел мной выдуманным (см. наши позднейшие работы: Начальная пора. Письма Бориса Пастернака. Лехаим. 2007. № 10. С. 90–93; Когда разгулялось. Письма Б. Пастернака 1940–1960. Лехаим. 2008. № 1. С. 96–99; «Доктор Живаго» встречается с евреями. Лехаим. 2011. № 6. С. 83–86. Поколения Пастернаков. Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2010. С. 401–422; «Доктор Живаго» встречается с идишем. Рецепция романа Б. Пастернака в еврейской печати. Stanford Slavic Studies № 42. Stanford. 2012. Pp. 268–281).

Все эти тексты напрямую продолжают наши работы о русско-еврейском неокантианстве, еврейских проблемах Б. Пастернака.

Н. Дмитриева, будучи философом, должна знать, что такое подмена тезиса. Поэтому и прибегает она к этому «логическому» приему, когда сводит мое недовольство ее трудами к неупоминанию ею моего имени. Она резонно полагает, что я не первый и не последний исследователь неокантианства. Но ведь я констатировал незнание ею трудов Leo Baek Institut'а о немецко-еврейском неокантианстве, где моих трудов нет вообще, да и еще многих работ на эту тему, со мной никак не связанных. Что же касается исследования русско-еврейского неокантианства, то я, действительно, один из немногих его исследователей, а «Исследования по истории русской мысли» одними из первых обратили

внимание на это направление мысли (Ср. также главы из недавней монографии о еще одном еврейско-русском (даже в чисто языковом смысле) неокантианце, идишисте, эсере, территориалисте, авторе истории философии на идише и т. д. в монографии со ссылками на Дмитриеву: Kay Schweigmann-Greve. Chaim Zhitlowsky: Philosoph, Sozialrevolutionär und Theoretiker einen säcularen nationaljüdishen Identität. Wehrhahn Verlag, 2012. Ss. 190–365). Поэтому мы все-таки настаиваем на обязательном знании Дмитриевой не столько наших работ, сколько хотя бы публикаций А. Гурлянда или Б. Столпнера из неизвестных ей русско-еврейских источников, осуществленных нами в «Исследованиях»... Это было бы полезно для комментария к матрикулам, хотя бы того же Гурлянда...

И еще пару деталей, связанных с «Исследованиями по истории русской мысли» 2008/2009. М., 2012. Рядом с нашей, действительно «несостоявшейся» и не могшей, как теперь ясно, состояться, полемикой с Дмитриевой, моими статьями о А. Штейнберге и ненавистнике «восточного» неокантианства Андрея Белого — Г. Шпетте напечатана работа Романа Мниха «Эрнст Кассирер в России» (конспект). Ее автор, в отличие от Дмитриевой, учитывает «противопоставление «еврейского немца» Э. Кассирера «немецкому еврею» Г. Когену» и еврейской традиции мышления; учитывает он и кассиреанство О. Мандельштама и Б. Пастернака, что, как кажется, оправдывает наш специальный интерес к этим «маргинальным» фигурам. Но куда удивительней то, что Р. Мних одну из своих главок называет «Украинский контекст рецепции Эрнста Кассирера», что должно было бы рассмешить памфлетистку Дмитриеву... А о том, что Р. Мних обнаружил у Дмитриевой заведомо ненаходимую книгу Кассирера и упоминать как-то неудобно, хотя к книге о русском Марбурге он относится лучше, чем мы.

Наконец, в самые последние годы вышли в свет важнейшие тома по истории и культуре Вены, города немецкоязычного при всех отличиях от собственно Германии. Мас-

са знаменитых немецких писателей и философов именно отсюда приезжали в Берлин, Мюнхен и т. д. Сейчас можно по-русски ознакомиться с трудами из серии «Австрийская библиотека» Издательства имени Н. И. Новикова (Ле Ридер Ж. Венский модерн и кризис идентичности. 2009 г., Шорске К. Вена на рубеже веков. Политика и культура. 2001 г. и др.). Здесь вопросы кризиса идентичности, связанного с еврейским происхождением авторов и антисемитской реакцией на это в трудах классиков немецкой мысли, рассмотрены на том методологическом уровне, который позволит Н. Дмитриевой, не читая моих работ, хотя бы понять причины нашей критики ее сочинения.

И наконец, о национальном вопросе. Как известно, наука феноменами не занимается. Поэтому от немецко-еврейского контекста перейдем к контексту франко-румынскому и вовсе не конфессиональному. Н. Дмитриевой стоило бы, хотя бы для расширения кругозора, прочесть замечательную книгу Лионель Лавастин («Забытый фашизм. Ионеско. Элиаде. Чоран», М., 2007), где можно узнать о том, как во французскую литературу и эстетику влилась характерно румынская линия мысли и творчества. А о связях этой группы с русской мыслью, не проанализированной в книге, писали уже, извините, мы (Фашизм «забывших» свой фашизм. Лехаим. 2008, № 8. А во французском издании есть еще и замечательная библиография вопроса). И этот пример далеко не единственный.

Так что если все-таки Тютчев придет к зырянам, а они в массовом порядке поедут учиться в университеты на его духовную родину, сохраняя особенности своей религии, взгляда на мир, фольклора и т. д., то и «зыряно-немецкая» мысль сможет занять свое место на полке мировой философии.

Что же касается реакции Н. Дмитриевой на нашу рецензию, то, увидев свое отражение в нашем зеркале, она правильно поняла свое исследование как пародию на таковое.

Л. Кацис

P. S.

Когда эта реплика уже года полтора как находилась в печати, Н. Дмитриева выступила с новой работой на интересующую нас тему «Неокантианские мотивы в мировоззрении Бориса Пастернака» в книге с характерным названием «“Объятье в тысячу обхватов”. Сборник материалов, посвященный памяти Евгения Борисовича Пастернака и его 90-летию».

Здесь мы прочли: «Первоначальный вариант этой статьи был подготовлен для выступления на Международной конференции «Борис Пастернак: поэтические и духовные смыслы», посвященной 120-летию со дня рождения Б. Л. Пастернака, по приглашению Евгения Борисовича Пастернака. За его бесконечную доброту, внимание и неизменную поддержку я глубоко и навсегда признательна Евгению Борисовичу. Встречи с ним всегда были и останутся для меня чрезвычайно дорогим личным воспоминанием. Я долго откладывала публикацию моего доклада, надеясь существенно дополнить его результатами работы с текстом романа и стихотворениями, но по разным причинам вынуждена здесь ограничиться более узким кругом источников, отобранных за некоторым исключением еще при подготовке доклада» (с. 59).

Что же это за «стихи и причины» и какие «источники» добавлены «за некоторым исключением» в доклад, предусмотрительно помеченный 2010 годом?

Ответы на эти вопросы позволят многое прояснить в современной истории изучения русского неокантианства. Прежде всего, из «источников»: это текст нашей рецензии на книгу Н. Дмитриевой 2007 г., написанный тогда же и переданный редакцией для ответа Дмитриевой. Так как мне не приходилось участвовать в пастернаковских конференциях после 2002 года даже в родном РГГУ, Дмитриева могла без страха говорить там, все что угодно, ведь и моя рецензия, и ее ответ вышли в свет лишь в Ежегоднике 2008–2009 в 2012 году (кстати, добрые редакторы Ежегодника с мое-

го разрешения напечатали лишь половину моего текста!). Поэтому неизвестные автору монографии и упоминавшиеся мною марбургские студенческие записи Пастернака теперь — предмет изучения Дмитриевой. Заинтересовали ее теперь и отголоски в этих тетрадях на работы Г. Когена «Элементы иудейской этики. Любовь и справедливость в понятиях Бог и человек» из еврейской «Будущности» 1911 года. Заинтересовалась Н. Дмитриева и отголосками Г. Когена и его сочинения о «Ближнем» в «Марбурге» Пастернака, отмеченном Вяч. Вс. Ивановым и продолженном Л. Флейшманом. Однако ссылки предусмотрительно даются на РГГУшный сборник о «Марбурге» 2009 года и на статью Л. Флейшмана в перепечатке НЛО 2006 года, а не в первых давнишних изданиях. Так наша исследовательница этического учения Г. Когена в России царской продолжает это дело в России постсоветской. Но ведь все наблюдения двух названных исследователей были сделаны еще в ранне-постсоветское время в 1988, 1994 гг., а Л. Флейшманом и вовсе в 1974-м!, а нами использованы и развиты в 2003 году. Да и речь там шла не просто о «Марбурге»-стихотворении, а о поэме Пастернака 1928 (1916) «Поэма о ближнем», не называемой Н. Дмитриевой. Именно это знаковое слово «ближний» и дает возможность «обратным ходом» отнести и сам «Марбург» к реальному, а не ощущаемому неокантианскому контексту.

Ну а о проблемах «Доктора Живаго» вслед за Вяч. Вс. Ивановым и Л. С. Флейшманом писал уже Аз грешный. Вот и не удалось Н. Дмитриевой «расширить» свою источниковую базу...

Можно было бы пройти мимо этой недобросовестной выходки молодого доцента МГПИ (ранее им. Ленина, которому подобный уровень полемики с Богдановым позволил сочинить целый «Материализм и эмпириокритцизм»), если бы не настойчивое ее желание все время опираться на покойного Е. Б. Пастернака. Нам не раз приходилось обсуждать с ним означенные темы еще тогда, когда будущий

д. филос. н. Дмитриева еще ходила в школу. Были эти разговоры и при подготовке (тогда еще первоначально в издательстве «Радикс») книги переписки с Евгенией Пастернак, и позже. Сегодня уже можно открыто сказать, что я сознательно прекратил публикацию целого ряда готовых работ на еврейскую тему именно потому, что они могли задеть Е. Б. Пастернака. Я ведь знал и его позицию, и позицию Ю. М. Каган (чья статья о еврействе поэта очень взволновала Евгения Борисовича). Этот отказ от продолжения публикаций и есть причина моего отсутствия на Пастернаковских конференциях последних лет. Кстати, я сознательно публиковал эти работы там, где их случайно было не найти, например в сборнике фольклорной конференции «Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции» (см. мою статью «Поколения Пастернаков»).

Я очень сожалею, что мне приходится так писать о теплом сборнике памяти моего старшего коллеги, где я нашел немало близких мне людей, закономерно принявших в нем участие, и с сожалением понял, скольких уже там не будет никогда... Но делать нечего: и истина, и этика дороже. Поэтому я приношу мои извинения семье Евгения Борисовича Пастернака, с которыми меня связывают давние контакты еще с 1982 г.

Нина Дмитриева

Постскриптум к постскриптуму

Раз уж Л. Кацис вспомнил об истине и этике, давайте, уважаемый читатель, внимательнее посмотрим, какую именно «истину» предлагает нам Л. Кацис.

1. Итак, Л. Кацис полностью цитирует самую первую сноску в моей статье (с. 59, сн.*). Далее для своих целей он выхватывает оттуда и переиначивает слова-цитаты: «стихи и причины» и «источники». К «источникам», предусмотрительно взятым Л. Кацисом в кавычки, он относит, как выясняется, исследовательскую литературу. Это нестандартное решение позволяет ему отнести к «источникам» моей статьи и его собственную «рецензию». Далее Л. Кацис утверждает, что именно благодаря этой его «рецензии», известной мне с конца 2008 г., «неизвестные автору монографии и упоминавшиеся мною [т. е. Л. Кацисом] марбургские студенческие записи Пастернака теперь — предмет изучения Дмитриевой».

(а) Что же это за монографии, неизвестные мне до конца 2008 г., т. е. до «рецензии» Л. Кациса, но использованные мною в статье 2013 г.? Читатель легко может проверить, что из всех упомянутых в «рецензии» Л. Кациса монографий в моей статье используется только одна — Л. С. Флейшмана (От Пушкина к Пастернаку. М., 2006). Но она же упоминается и в моей книге 2007 г. под № 683 в разделе «Литература» и в ряде сносок. Косвенным подтверждением «использования» в моей статье монографии А. С. Гурлянда, которую также упоминает Л. Кацис, можно, пожалуй, считать следующую цитату: «я ... руководствуюсь неокантианскими источниками и критической литературой по неокантианству, увидевшими свет не позднее весны 1913 г., и не принимаю во внимание тексты, вышедшие позже, как

с очень большой вероятностью не известные Пастернаку» (с. 61, сн. 12). Среди этих текстов — монография Гурлянда 1915 г. Однако и эта монография есть в моей книге 2007 г. («Литература», № 66; сн. 980 на с. 204).

(b) Марбургские студенческие записи Пастернака, упоминаемые Л. Кацисом, также стали мне известны задолго до его «рецензии». Также давно мной вынашивается намерение их скрупулезного изучения. Подтверждение этому можно найти и в моей книге 2007 г.: «Историко-философского анализа еще ждут опубликованные в этом двухтомнике[1] философские конспекты и заметки поэта» (с. 188, сн. 884).

2. Л. Кацис далее пишет: «Заинтересовали ее теперь и отголоски в этих тетрадях на работы Г. Когена “Элементы иудейской этики. Любовь и справедливость в понятиях Бог и человек” из еврейской “Будущности” 1911 года». Действительно, этот текст я нашла уже после выхода моей книги. Однако, насколько я могу судить, не только я: Л. Кацису, как и подавляющему большинству исследователей неокантианства советского и постсоветского времени этот текст оставался до последнего времени (по крайней мере, до 2010 г.) незнакомым: ссылки на русскоязычную публикацию этого важного сочинения зрелого Когена не встречались мне ни в статьях и книгах Л. Кациса, ни в публикациях других исследователей. И две досадных опечатки: в качестве года русскоязычной публикации Л. Кацисом указан 1911 г., тогда как на самом деле перевод был опубликован в «Будущностях» в 1901 г. И почему-то у Л. Кациса этот текст оказывается «работами», тогда как это — одна статья, вышедшая по-немецки под названием «Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch»[2], о чем говорится и в русскоязычной публикации.

---

[1] L. Fleishman, H.-B. Harder, S. Dorzweiler. Boris Pasternaks Lehrjahre. Неопубликованные философские конспекты и заметки Бориса Пастернака. В 2 т. Stanford, 1996. (Stanford Slavic Studies, vol. 11: 1, 2).

[2] См.: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. 1900. Bd. 3. H. 1. S. 75–132.

3. Л. Кацис пишет: «Заинтересовалась Н. Дмитриева и отголосками Г. Когена и его сочинения о “Ближнем” в “Марбурге” Пастернака, отмеченном Вяч. Вс. Ивановым и продолженном Л. Флейшманом. Однако ссылки предусмотрительно даются на РГГУшный сборник о “Марбурге” 2009 года и на статью Л. Флейшмана в перепечатке НЛО 2006 года, а не в первых давнишних изданиях». И далее: «Да и речь там шла не просто о “Марбурге”-стихотворении, а о поэме Пастернака 1928 (1916) “Поэма о ближнем”, не называемой Н. Дмитриевой. Именно это знаковое слово “ближний” и дает возможность “обратным ходом” отнести и сам “Марбург” к реальному, а не ощущаемому неокантианскому контексту».

(a) Неизвестно, на чем основано первое из этих утверждений Л. Кациса. Ибо в моей статье нет анализа стихотворения Пастернака «Марбург». Его название фигурирует в ней только как часть названия одного из сборников, на который я ссылаюсь и в котором опубликована одна из моих статей — о Марбурге как университетском городе, а точнее о его посетителях — студентах-философах из России.

(b) В моей статье я ни разу не упоминаю сочинение Когена «Der Nächste» («Ближний»), поскольку оно было впервые опубликовано в начале 1914 г., т. е. после того, как молодой Пастернак перестал заниматься философией (см. об этом в моей статье со ссылкой на Л. С. Флейшмана с. 61, сн. 12).

(c) Во фрагменте моей статьи, который Л. Кацис здесь, по-видимому, имеет в виду (ссылок на страницы он не дает, но по сочетанию имен и понятий этот фрагмент можно вычислить с высокой степенью вероятности), речь идет о повести «Детство Люверс», а не о стихотворении «Марбург» (с. 68)...

(d) В моей статье даются ссылки на новые переиздания исследовательских статьей, во-первых, потому что так принято в научном мире: если старая работа при живущем авторе публикуется заново, принято ссылаться на нее, как еще раз выверенную и лишенную опечаток, а во-вторых,

потому что эти работы современному читателю доступнее, чем те, что были изданы 20–30–50 лет назад.

(е) В моей статье я действительно не упоминаю «Поэму о ближнем», поскольку, на мой взгляд, там, безусловно, наличествует религиозный и, возможно, еврейский контекст, как полагает в одной из своих статей Л. Кацис, но специфически неокантианского контекста я в ней не нахожу.

4. Л. Кацис пишет: «Ну а о проблемах «Доктора Живаго» вслед за Вяч. Вс. Ивановым и Л. С. Флейшманом писал уже Аз грешный».

В моей статье нет ни слова о «Докторе Живаго», кроме той самой первой сноски, в которой предваряются возможные ожидания читателя. Поэтому-то в моей статье нет упоминания и об «Азе грешном» ...

5. Вывод Л. Кациса гласит: «Вот и не удалось Н. Дмитриевой «расширить» свою источниковую базу...».

Нетрудно заметить, что теперь в кавычки заключено не слово «источники» или, как вариант, «источниковая база», а слово «расширить», которое тем самым должно выглядеть как цитата из моей статьи... Между тем в моей статье говорится не о попытках расширить источниковую базу, под которой — вопреки утверждению Л. Кациса — мной понимается не исследовательская литература, а тексты Б. Л. Пастернака (с. 61), а о вынужденности ее ограничить «по разным причинам» (с. 59, сн. *), главная из которых — «формальные рамки статьи» (с. 61, сн. 12).

Такова «истина» Л. Кациса. А «этику» Л. Кациса я оставляю его совести и суду читателей. Sapienti sat.

Сводный указатель содержания ежегодников «Исследования по истории русской мысли» (1997–2012)[1]

I Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997.

II Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998.

III Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год. М., 1999.

IV Исследования по истории русской мысли [4]. Ежегодник за 2000 год. М., 2000.

V Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001/2002 годы. М., 2002.

VI Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М., 2004.

VII Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник за 2004/2005 год. М., 2007.

VIII Исследования по истории русской мысли [8]. Ежегодник за 2006/2007 год. М., 2009.

IX Исследования по истории русской мысли [9]: Ежегодник за 2008/2009 год. М., 2012.

---

[1] В 1997–2005 гг. —под редакцией М. А. Колерова, с 2007 — под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова.

* * *

Н. Автономова. Slavische Rundschau и Р. О. Якобсон в 1929. V

М. Безродный. Из истории русского германофильства: издательство «Мусагет». III

- К истории русской рецепции антиномии apollinisch / dyonisisch. IV

Д. Белкин. Немецкая библиография В. С. Соловьева: 1978–2001. VI

В. Белоус. Младоидеалисты на пути к коллективной идентичности. VII

Р. Берд. YMCA и судьба русской религиозной мысли (1906-1947). IV

- С. Н. Булгаков. Религиозное состояние русского общества (1912). IV
- Английская библиография русского идеализма (XX век). V

И. Блауберг. О бергсоновском следе в философии С. А. Аскольдова. VII

- Г. Д. Гурвич. Русская философия первой четверти XX века (1926). VIII

Н. Богомолов. Из персональной истории русского мартинизма: Л. Д. Рындина. IV

- Из переписки М. А. Кузмина и Г. В. Чичерина (1905–1914). VI

И. Борисова. [Рец.:] Философское содержание русских журналов начала XX в. Библиографический указатель / Отв. ред. А. А. Ермичев. V

- Л. М. Лопатин за чтением книги В. Ф. Эрна «Философия Джоберти» (1917): маргиналии. VI
- Коротко о книгах: Иван Киреевский, Религиозно-философское общество в Петербурге, Чижевский (2007). VIII

И. Борисова, Л. Давыдова. «Вопросы философии и психологии» (1889–1918). Роспись содержания. II

К. Бурмистров. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы. II

- Василий Розанов и Эдуард Беренс: штрихи к «интересному знакомству». VII

Е. Вельмезова, Т. Щедрина. Шарль Балли и Густав Шпет в русско-европейском научном разговоре (опыт реконструкции «архива эпохи»). VIII

- Об издании дневников С. Н. Булгакова в г. Орле. 1. V

А. Козырев, Н. Голубкова. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924]. II

М. Колеров. Братство Святой Софии: документы (1918–1927). I

- С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года. I
- Утраченная диссертация Флоровского. I
- Петр Струве. [Набросок рецензии на сборник «На путях. Утвеждение евразийцев. Книга вторая» (1922)]. I
- С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): письмо к Е. Ю. Рапп. I
- «Народоправство» (1917–1918). Роспись содержания. I
- «Русская Мысль» (1921–1927). Роспись содержания. I
- Неизвестные рецензии Булгакова и Бердяева в журнале «Книга» (1906–1907). II
- О еженедельнике «Накануне». II
- К истории «пореволюционных» идей: Н. Бердяев редактирует «Из глубины» (1918). II
- Curriculum vitae: И. А. Ильин (1922) и А. С. Изгоев (1923). II
- «Начало» (1899). Роспись содержания. II
- «Накануне» (1918). Роспись содержания. II
- Булгаков-марксист и Булгаков-ревизионист. Новые тексты. III
- Гершензон и марксисты: к вопросу об идейной свободе писателя. III
- А. А. Блок. Письмо к С. Н. Булгакову (1906). III.
- «Идеалистическое направление» и «христианский социализм» в повременной печати: Новый Путь (1904) / Вопросы Жизни (1905). Народ (1906). Полярная Звезда (1905–1906) / Свобода и Культура (1906). Живая Жизнь (1907–1908). Росписи содержания. III
- «Проблемы Великой России» (1916). Роспись содержания. III
- [П. Б. Струве] Русский монархизм, русская интеллигенция и их отношение к народному голоду (1892); Письма о нашем времени (1894); Усложнение жизни (1899); О нашем времени. I. Высшая ценность жизни (1900). IV
- С. Н. Булгаков. Автобиографическое письмо С. А. Венгерову (1913). IV
- Проект «Библиотеки Общественных Знаний» (1918). IV
- Борис Яковенко. [Политическая декларация]. IV

- Пять писем Н. А. Бердяева к П. Б. Струве (1922–1923). IV (Исправление опечаток: V)
- Несостоявшийся союз (письмо Н. А. Бердяева к П. Н. Савицкому, 1923). IV
- Неопубликованные инскрипты Л. Андреева, Шестова, Изгоева, Булгакова, Струве, Бердяева, Карсавина. IV
- Н. А. Бердяев. [Объяснительная записка в Департамент полиции] (1898). IV
- Сергей Булгаков. Пора! (1904). IV
- Петр Струве. Палач народа (1905). IV
- Петр Струве. Карл Маркс и судьба марксизма (1933). IV
- «Национальные проблемы» (1915). Роспись содержания. IV
- Листовки Г. А. Гапона и «Христианского Братства Борьбы» (1905). V
- Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов. V
- Новое о «Проблемах идеализма»: два письма П. И. Новгородцева к А. С. Лаппо-Данилевскому (1902). V
- С. Л. Франк. Три письма к П. Б. Струве (1921, 1925). V
- Инскрипты Л. М. Лопатина (1889), В. Ф. Эрна (1911), Б. А. Фохта (1921), Я. М. Букшпана (1922) и В. В. Зеньковского (1955). V
- «Русская жизнь» (1922–1923). Роспись содержания. V
- Русские «идейные» сборники: дополнения, 1888–1938. V
- [Рец.:] Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов / Сост. В. И. Кейдан. V
- Об издании дневников С. Н. Булгакова в г. Орле. 2. V
- С. Н. Булгаков. Письма к П. Б. Струве (1901–1903). VI
- П. И. Новгородцев. Письма к П. Б. Струве (1921). VI
- Марксистское «Новое Слово» (1897). Роспись содержания. VI
- П. И. Новгородцев, С. Н. Булгаков, Г. Ф. Шершеневич, Б. А. Кистяковский. Программы курсов в Московском коммерческом институте (1911–1912). VI
- С. Л. Франк. Из отзывов на рукописи в редакцию «Русской Мысли» (1915–1916). VI
- Самоцензура Бердяева: неизвестный текст 1919 года. VI
- С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу. VI.

- В ожидании русской философии. Заметки по поводу сборника Б. В. Яковенко «Мощь философии» (СПб., 2000). V.
- Allgemeingültigkeit. К истории перевода. VI
- С. Л. Франк в Берлинском университете (1899–1901). V
- Заметки о «Вехах». V
- Привет из Сиракуз или русская практическая философия. [Рец.:] VI
- [Рец.:] Г. Д. Гурвич. Философия и социология права: Избранные сочинения / Пер. М. В. Антонова, Л. В. Даниловой. VII
- Критика российского разума. Заметки по поводу нового издания «Очерка русской философии» Г. Г. Шпета. VIII
- «Всё действительное разумно»: Дискурс персональности в русской интеллектуальной истории. VIII

Н. Плотников, М. Колеров. Русский образ Германии: социал-либеральный аспект. III

В. Повилайтис. Неизвестные статьи Л. П. Карсавина из библиотеки Вильнюсского университета (1927–1952). VI

- Новые книги о Карсавине. VI
- О философии Василия Сеземана. VII
- [Рец.:] Т. Г. Щедрина. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. VII

Н. Подземская. «Возвращение искусства на путь теоретической традиции» и «наука об искусстве»: Кандинский и создание ГАХН. VIII

С. Половинкин. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский (1911–1914). VI

Т. Резвых. Монадология Франка и Лейбниц. V

- [Рец.:] А. С. Глинка (Волжский). Собрание сочинений в трех книгах. Книга первая: 1900–1905. VII
- Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие). IX
- С. Н. Дурылин: наброски «Московского сборника» (1922). IX
- [Рец.:] Федор Шперк. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма / Подг. текста и комм. Т. В. Савиной. СПб., 2010. IX

А. Резниченко. S. Frank. Christian Conscience and Politics. V

- «Свет Невечерний» С. Н. Булгакова: правописание и его смысл. V
- [Рец.:] Идеи в России / Ideas in Russia / Idee w Rosji. Т. 1–4. V

* * *

Серия «Исследования по истории русской мысли» (1996–2012)

- *М. А. Колеров*. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996 (Том 1)
- Исследования по истории русской мысли. [1] Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997
- Исследования по истории русской мысли. [2] Ежегодник за 1998 год. М., 1998
- *Вера Проскурина*. Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998 (Том 2)
- Исследования по истории русской мысли. [3] Ежегодник за 1999 год. М., 1999
- *Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов*. Царь и революция. М., 1999 (Том 4)
- *Евгений Голлербах*. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000 ([Том 3])
- *Л. Кацис*. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000 (Том 5)
- Исследования по истории русской мысли. [4] Ежегодник за 2000 год. М., 2000
- *С. Н. Булгаков*. Труды о троичности. М., 2000 (Том 6)
- *Руслан Хестанов*. Александр Герцен: импровизация против доктрины. М., 2000 (Том 7)
- Проблемы идеализма (Москва, 1902). М., 2002 (Том 8)
- *М. А. Колеров*. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М., 2002 ([Без номера])

- Исследования по истории русской мысли. [5] Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002.
- *Александр Койре*. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2004 (Том 9)
- Исследования по истории русской мысли. 6. Ежегодник за 2003 год. М., 2004
- *А. С. Глинка (Волжский)*. Собрание сочинений в трех томах. Т. 1. М., 2005 (Том 10)
- *Владимир Белоус*. ВОЛЬФИЛА: 1919–1924. В двух книгах. М., 2005 (Том 11)
- Исследования по истории русской мысли. 7. Ежегодник за 2004/2005 год. М, 2007.
- *Френсис Нэтеркотт*. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М., 2008 (Том 13)
- Исследования по истории русской мысли. 8. Ежегодник за 2006/2007 год. М., 2009
- С. Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I. М., 2010 (Том 14. Книга 1)
- *В. В. Зеньковский*. Пять месяцев у власти [Воспоминания]. М., 2011 (Том 15)
- *Е. А. Прибыткова*. Несвоевременный современник: философия права В. С. Соловьева. М., 2011 (Том 16)
- Исследования по истории русской мысли. 9. Ежегодник за 2008/2009 год. М., 2012

Планы продолжения монографической части серии:

- *Елена Тахо-Годи*. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919
- С. Н. Булгаков и «Спор о Софии». Антология / Составитель А. П. Козырев
- *М. А. Колеров*. Индустрия идей: русские «идейные сборники» XIX–XX вв. 2 издание, дополненное.
- Русские неокантианцы в Германии: Диссертации / Составитель Н. А. Дмитриева

Электронные версии изданий: **www.iarex.ru/books/**

Издатель Модест Колеров
115088, г. Москва, 2-й Южнопортовый проезд, д. 16, стр. 1, офис 227
www.ridr.ru

Подписано в печать 16.06.2014. Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 36,0. Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97